

اللجنة الوطنية للاحتفال
بدخول القرن الخامس عشر الهجري

المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي

تأليف
الدكتور عجيل جاسم النشمي
مدرس بكلية الشريعة / جامعة الكويت

الطبعة الأولى
١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م
الكويت



اللجنة الوطنية للاحتفال
بدخول القرن الخامس عشر الهجري

Nashmī, ʿUjayl Jāsim



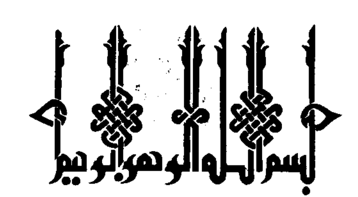
المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي

تأليف

الدكتور عجيل جاسم النشمي

مدرس بكلية الشريعة / جامعة الكويت

١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمـــة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين .

وبعد ،

فقد أولى المستشرقون تراثنا الاسلامي أهمية كبيرة فاستفادوا منه فتح آفاق علمية وحضارية ، وأفادوا المكتبة الاسلامية بكثير من البحوث والمصنفات والمعاجم والتحقيقات القيمة . الا أن كثيرا منهم — جهلا أو تعمدا — نالوا من الشريعة الاسلامية في مبادئها وقواعدها وتطبيقاتها ، واتخذوا من علمهم بالشريعة طريقا للطعن والتشويـــه والتصحيف أو التحريف .

وقد تركزت كتاباتهم حول القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وما يتفرع عنهما من علوم وتطرقوا كذلك للكتابة في علم أصول الفقـــه ، بطريق التعرض للأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وما الى ذلك من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها .

ولما كانت هذه الأدلة هي مدار الاستنباط للأحكام الشرعية التي يتعبد الناس بها ربهم ، وتحدد علاقتهم فيما بينهم ، وعلاقتهم بالدولة كسلطة ، وتبين الأوامر والنواهي الشرعية التي يلتزم بها المجتمـــع الاسلامي ، وبالتالي تحدد نظم المجتمع كله . فان التعرض لهذه الأدلة من هذه الحيثية ينطوي على أهمية بالغة .

ومن هنا كان البحث في أدلة الأحكام أو مصادر التشريع الاسلامي هام ويحتاج في نفس الوقت الى سعة اطلاع وتعمق ودراية شاملة لعلوم الشريعة الاسلامية ، ولذا لم يكتب في مصادر التشريع الا كبار المستشرقين المتضلعين في علوم الشريعة ، وللأسف كان حظ المغرضين غير المنصفين من هؤلاء كبير . الأمر الذي يجعل مواجهة ذلك ضروريا ملحا ، خصوصا وأن المكتبة الاسلامية تفتقد كتبا متخصصة ترد شبهات المستشرقين وتبين أخطاءهم في علم أصول الفقه أو مصادر التشريع الاسلامي من حيث كونها أدلة تبنى عليها الأحكام الشرعية . في حين تحوى المكتبة الاسلامية كتبا كثيرة في غير هذا الجانب .

وهذا الكتاب جهد متواضع يسهم بحظ قليل في تسليط الضوء على كتابات المغرضين من المستشرقين فيما كتبوه حول مصادر التشريع الاسلامي ، ويحاول تقييمها ونقدها نقدا علميا يرد القول الى صوابه ويعيد الحق الى نصابه .

راجين الله تبارك وتعالى ان يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم .

انه سميع للدعاء مجيب ..

د. عجيل جاسم النشمي

الكويت ـــ ١ شعبان ١٤٠٤ هـ
الموافق ٢ مايو ١٩٨٤ م

تمهيـــد :

ا ــ نشأة الاستشراق :

نشأت الصلة بين الغرب خاصة والمسلمين منذ ان كان المسلمون في اسبانيا وكانت أوثق الصلاة بالمسلمين من فـــــرنسا وايطاليا وانجلترا ، ففرنسا عرفت المسلمين منذ ان اجتاح عبد الرحمن الغافقي بجيوشه جبال البرانس واستولى على ناربون وكاراكسون ونيـــم وليون وماكون وأوتن وغاليسيا وأعالي الرون واللوار وأتون وأفينيون وبوردو وشمالا حتى مدينة تور ولم يتوقف زحف المسلمين وتراجعهم الا في موقعة بواتييه سنة ٧٣٢ .

وكانت هناك صلات في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد ٨٠٩ ومراسلاته وهداياه مع الامبراطور شارلمان ٨١٤ كان لها دور في توثيق الصلاة ثم جاءت مرحلة الحروب الصليبية ثم تبادل السفراء واحتلال شمال أفريقيا وحملة نابليون على مصر والانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان كل ذلك اثمر نتائج متعددة متنوعة حضارية وثقافية وفكرية وعقائدية .

لقد كانت صلة فرنسا بالثقافة الاسلامية أولا في مدارس الاندلس وصقلية حيث تأثرت بها وانشأت على اثرهـــــا مدارس للدراسات الشرقية والاسلامية ومعاهد وجامعات ومجلات .

وأما ايطاليا فقد كانت أعرق دول الغرب اتصالا بالمسلمـــين وحضارتهم اتصالا دينيا قويا باعتبار الفاتيكان تمثل معقل المسيحية فكان اهتمام الفاتيكان كبيرا باللغة العربية خاصة وبالعلوم والثقافة الاسلامية عامة فنشطت حركة الترجمة والنشر « فعنيت جامعـــة بولونيا ١٠٧٦ بعلوم العرب وجامعة نابولي ١٢٢٤ بثقافتهم وجامعة سييفا بآدابهم وجامعة رومة ١٢٤٨ بالآثار واللغة والآداب العربية والألسنة السامية وجامعة فلورنسا ١٣٢١ . باللغات الشرقيـــــة والجامعة الغريغورية ١٥٥٣ باللاهوت والحق والقانون الشرقـــي

والدراسات الاسلامية (١) وكان من أثر اهتمام الفاتيكان بالاستشراق ان تأثرت كل فرق النصارى على كثرتها بهذا النوع من الدراسات حتى بلغت اعداد الرهبان المتخصصين بالعلوم الشرقية والاسلامية خاصة العشرات (٢) . وأصبح الرهبان يشكلون طلائع الاستشراق بصفة عامة .

وأما انجلترا : فانه قد تهيأ للمستشرقين فيها ما لم يتهيأ لغيرهم فقد كانت الاتصالات العلمية والاقتصادية ثم الاستعمارية في الاندلس ثم الهند والعراق ومصر وفلسطين سبيلا للاتصالات الثقافية والاحتكاك المباشر بالمسلمين وعلومهم وتمثل ذلك في كثرة الرحالة من المستشرقين ابتداء من الطلائع الأولى الذين رحلوا الى الأندلس وصقلية فنهلوا من الثقافة والعلوم الاسلامية وترجموا كثيرا من كتبها الى لغتهم وكان من ابرز هؤلاء « توماس براون وادلرد أوف بات وروبرت أوف تشستر ودانييل أوف مورلي وميخائيل سكوت وروجر بيكون — كما سيأتي ذكرهم — هؤلاء الذين تثقفوا بالثقافة العربية وترجموا كثيرا عنها وصنفوا النفيس فيها فجاءت تواليفهم ومصنفات زملائهم من علماء اوربا — وكلها باللاتينية يومذاك — تحمل القرون الوسطى دينا ممزوجا للعرب والمستشرقين ، فالعرب نقلوا الكثير من التراث الاساسي وحافظوا عليه وكملوه وأبدعوا منه وصنفوا فيه ، والمستشرقون نقلوه وشرحوه فقضوا على جهالة القرون الوسطى واقاموا النهضة الأوربية الحديثةعلى أسس متينة من الرقي والتطور والتكامل » (٣) .

وقد أثمرت جهود اولئك المستشرقين الانجليز حركة استشراقية واسعة فأنشأت في انجلترا كراسي للغة العربية والدراسات الشرقية في جامعاتها مثل جامعة اكسفورد ١١٦٧ وجامعة كمبريدج ١٢٥٧ وجامعة لندن ١٨٢٨ وجامعة درهام ١٨٣٨ وجامعة فيكتوريا ١٨٨٠

---

(١) « المستشرقون » للاستاذ نجيب العقيقي ٢٤٧/١ الطبعة الثالثة طبع دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

(٢) انظر ترجمة ما يقارب ستين راهبا من كبار المستشرقين في كتاب « المستشرقون » للاستاذ نجيب العقيقي ١٠٤٤/٣ — ١٠٨٠ .

(٣) «المستشرقون» للاستاذ نجيب العقيقي ١١٦٢/٣ .

وجامعة ليدز ١٨٨٤ وجامعة ويلز ١٨٩٣ وجامعة ليفربول ١٩٠٣ وجامعة شيفيلد ١٩٠٥ وجامعة بريستول ١٩٠٩ كما انشأت المكتبات والمجلات الشرقية المتخصصة .

واذا كان الاستشراق قد اخذ مكانة هامة في هذه الأقطار الأوربية بالذات فأنه لقي اهتماما كبيرا أيضا في بقية الأقطار الاوربية والشرقية قديما وحديثا كما هو الحال في اسبانيا والنمسا والمانيا والدانمرك وبلجيكا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا ورومانيا وسويسرا والمجر وروسيا وامريكا .

ويلاحظ ان جهود الاستشراق في المجالات العلمية قد تركزت في انشاء مراكز للدراسات الشرقية والاسلامية خاصةمن مدارس ومعاهد وجامعات وغيرها ومن خلال هذه المراكز تدرس علوم المسلمين وآدابهم وفنونهم بالاضافة الى دراسة وتحقيق المخطوطات الاسلامية وتأليف المعاجم القيمة وانشاء المكتبات والمتاحف العلمية والترجمات الواسعة لشتى الفنون والعلوم الاسلامية والعلوم التي نقلها العرب المسلمون عن اللغات الأخرى وانشاء المطابع والمجلات العلمية المتخصصة في العلوم الاسلامية .

ولا شك ان هذه الجهود اثمرت نهضة كبيرة أدت الى اكتشاف الحضارة الاسلامية من جانب والعلوم الاسلامية من جانب آخر وأدت بالتالي الى تحديد مواضع القوة والضعف من خلال منظورهم العلمي او السياسي أو الاقتصادي او الاستعماري .

ب ــ اهداف المستشرقين :

ان مما لا شك فيه ان التراث الذي خلفه المستشرقون تراث ضخم يعد بمئات المصنفات تأليفا وترجمة وشروحا وغير ذلك كما ان هذا التراث فيه الغث والسمين فيه العلم الرصين والتحقيق الدقيق ، وفيه التصحيف والخطأ والجهل والسطحية . كما ان فيه ما هو انصاف للاسلام وتاريخه وشريعته ، وفيه ما هو طعن ودس وتحريف للاسلام وتاريخه وشريعته .

ولعل مرجع هذا المزيج المتناقض عند المستشرقين الى ان قدراتهم وامكاناتهم على فهم العربية ودلالات الفاظها ليس متساويا

ولا متكافئا هذا من جانب ، ومن جانب آخر فان أهداف المستشرقين ليست واحدة بل هي متعددة مختلفة وذلك راجع الى ان حركة الاستشراق وان كانت محاضنها الأولى تكاد تكون دينية — حيث نشأة على أيد الرهبان — الا أنها خضعت لظروف وملابسات أخرى متعددة فكانت أهدافها دينية تبشيرية مرة وعلمية مجردة مرة ومصلحية شخصية مرة وخدمة استعمارية مرة أخرى ، ولا شك ان اختلاف قدراتهم وتباين أهدافهم هذه أدى الى انتاجية تتناسب وهذه القدرات والأهداف وهذا ما يجعل الحكم على المستشرقين صعبا كالحكم على انتاجهم فمنهم الحصيف الدقيق ومنهم حاطب ليل لا يدري أين يضع الكلمة ، ومنهم المتجرد الباحث عن الحقيقة المنصف بل منهم من أدى به انصافه الى اعلان اسلامه قناعة ويقينا « امثال : بوكهارت ، وكرنكوف ، وزونستين ، وشنيتسر ، ودينه ، وفلوري ، وميشو بيللر ، ومارمادروك ، وفليني ، ويوبولفايس ، وجرمانس ، وارزولايان ، وخديجة دلتك ، وليورس ، وجميلة زوسترنج ، والبرت كادلر وغيرهم كثير » (١) .

كما ان فيهم المغرض المتعصب الحاقد الذي يروم الطعن ويتقصد التشويه ويتتبع ما يمكن أن ينال به الاسلام أو نبيه صلوات الله وسلامه عليه .

ولذا فنحن بحاجة الى تصنيف المستشرقين ومراحل كتاباتهم حسب الملابسات والظروف ، لمعرفة تطور الكتابة عن الاسلام عندهم، ولنمهد لتفصيل القول فيما كتبه المغرضون منهم خاصة .

د — مراحل كتابة المستشرقين :

نستطيع تقسيم كتابة المستشرقين الى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : مرحلة الطلائع .

المرحلة الثانية : مرحلة ما بعد سقوط غرناطة .

المرحلة الثالثة : مرحلة ما بعد سقوط الخلافة الاسلامية .

---

(١) « المستشرقون » للاستاذ نجيب العقيقي ٢/٤٢٩ .

المرحلة الاولى : مرحلة الطلائع ، كانت الكتابات الأولى عن الاسلام على يد طلائع العلماء الذين رحلوا الى البلاد العربية واسبانيا خاصة وتأثروا بالحضارة الاسلامية فتعلموا العربية وترجموا كتبها بقصد اثراء أوربا حضاريا وانتشالها من الجهالة التي كانت تخيم على مجتمعاتها ، وكان من أبرز هذه الطلائع من العلماء :

جلبرت دى اورلياك (٩٣٨ — ١٠٠٣) Gerbert de oraliac

من الرهبان ، قصد الاندلس وأخذ على اساتذتها في مدارس ريبول واشبيلية وقرطبة . حتى أصبح أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية والرياضيات . ولما ارتحل الى رومه سما على أقرانه وانتخب حبرا أعظم باسم سلفستر الثاني (٩٩٩ — ١٠٠٣) فكان أول بابا فرنسي ، وقد أمر بانشاء مدرستين عربيتين : الأولى في رومه مقر خلافته ، والثانية في رايمس وطنه ، ثم اضيف اليها مدرسة شارتر ، وقام بنشر الأعداد العربية في أوربا — التي كان ينقصها رقم الصفر — وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية ، وله دراسة عن كتاب اقليدس بالعربية .

قسطنطين الأفريقي (المتوفي عام ١٠٨٧) Constantinus Africanus

ولد في قرطاجية ، ورحل الى خراسان وبغداد والشام ومصر والقيروان ، والهند ولما رجع الى تونس وقع اسيرا ثم اعتنق النصرانية والتحق بمدرسة الطب في سالرنه (١٠٦٠) وترهب في دير مونتي كاسينو وطفق يترجم كتب الطب والفلك من العربية الى اللاتينية عن اسحق بن عمران كما ترجم كتاب العلاج العام لاسحق الاسرائيلي ، وكتاب التقاسم وزاد الحاضرين لتلميذه أحمد بن الجزار — وجميعهم قيروانيون — والقسم النظري من كتاب الملكي لعلي بن عباس ، وبعض رسائل الرازي . ولكنه انتحل بعض ما ترجم ككتاب المقالات العشر في العين لحنين بن اسحق فجعل عنوانه : كتاب قسطنطين الأفريقي في طب العيون . وقد جمعت آثاره وعددها ٢٤ مصنفا ونشرت في ليون (١٥١٥) وبال سويسرا (١٥٢٩) .

ادلر اوف باث (١٠٧٠ — ١١٣٥) Adelardof Bath

ولد في مدينة باث ونسب اليها ، وانخرط في سلك الرهبان وطلب العلم في تور والاندلس وصقلية ومصر ولبنان وانطاكية واليونان

والقــدس وجمع معــارف فــي علوم الطبيعة والفلك والرياضيات ، وعنـــد عودته الى انجلتــرا عين معلما للامــير هنري الــــذي اصبح فيما بعد الملك هنري الثاني ، وقد أهدى اليه أحد كتبه ،واشتهر باختباره سرعة الضوء والصوت ، وتضلعه من ثقافة العرب ، الذين آثر مذهبهم في العلم على مذهب الفرنجة ، فقال في كتابه المسائـــل الطبيعية وهو محاورة بينه وبين ابن اخيه خريج جامعات الفرنجـــة « انني ، وقائدي هو العقل ، قد تعلمت من اساتذتي العرب غير الذي تعلمته انت فبهرتك مظاهر السلطة بحيث وضعت في عنقك لجامــا تقاد به قياد الانسان للحيوانات الضارية ولا تدري لماذا ولا الى اين . . . فقد منح الانسان العقل لكي يفصل به بين الحق وبين الباطل . . . فعلينا بالعقل أولا فاذا اهتدينا اليه ـــ لا قبل ذلك ـــ بحثنا في السلطة فان سايرت العقل قبلناها . . . » وله آثار علمية كثيرة .

يوحنا بن داود الاسباني (منتصف القرن الثاني عشر) Juan Abendaud

يهودي متنصر ، خلف رايموندو على اسقفية طليطلة ، ولم يكتف بما نقله مع زميله جونثالث فترجم وحده كتاب العلل ، وكتابا فــي الطبيعة وآخر في المنطق ، وفلسفة ابن رشد (١٢٣٠) وكتاب السياسة لارسطو عن ترجمة ابن البطريق (١١٣٥ ـــ ثم أعاد ترجمته فيليب الطرابلسي ١٣٤٠) وكتاب الجبر للخوارزمي ، وصنف كتابا بعنوان كتاب الخوارزمي في الحساب العملي (نشره ب. بونكومباني في رومة ١٨٥٦) وترجمات من الكرابيسي والفرغاني (فرارا ١٤٩٣ ، ونورمبرج ١٣٥٧ ، وباريس ١٤٥٦) وكتابي القبيسي في النجوم وابعـــــاد الكواكب .

يوحنا الاشبيلي (منتصف القرن الثاني عشر)Juan de Sevilla

يهـــودي متنصر ، عنـــي بعلم التنجيـــم ، فترجم بمعاونـــة ادلرد أوف باث الى اللاتينية أربعة كتب لابي معشر البلخي (١١٣٣ وقد طبعت في البندقية ١٤٩٥ و ١٥١٥ وفي فرانكفورت ١٥٧٧) وترجم وحده : رسالة في الاسطرلاب للمجريطي ، وكتابا في آلات الساعات لثابت بن قره ، وبمعاونة جيرار دى كريمونا المدخــل الى علم هيئة الافلاك للفرغاني (١١٣٥) والموجز في الفلك للفرغاني (١١٤٢) واحصاء العلوم للفارابي (وقد نشر الترجمة اللاتينية كليمنس باور ، محاضرات في تاريخ الفلسفة ١٩٠٠) .

روبرت اوف تشستر (اشتهر من عـــــام ١١٤١ الى ١١٤٨)
Robert of Chester

تلقـــــى العلم فـــي نشستر ، ونسب اليهـــــا ، ودخـــل سلك الرهبان . وقصد الاندلس وعين اسقفا على بامبلونة (١١٤٣) وتثقف بالثقافة العربية ولا سيما بالعلوم الرياضية والفلكية منهـــا . واختير مستشارا لصقلية واشترك مع زميله هرمان الزلماطي في ترجمة العلوم كما جاء في خطاب بطرس المكرم الى القديس برنار : قابلت روبرت وصديقه هرمان الدلماطي عام ١١٤١ بالقرب من الابرو في اسبانيا ، وقد صرفتهما عن علم الفلك الى ترجمة القرآن باللاتينيـــة فاتماها عام ١١٤٣ ـــ وكانت أول ترجمة للقرآن استعانا فيها باثنين من العرب ، ونشرها بيبلياندر في ثلاثة أجزاء (بال ١٥٤٣) وانجـــز ترجمته الثانية الاب ماركوس الطايطلي بتوجيه من الاسقف رودريك دى وادا في القرن الثالث عشر ، ونشر الساندرو باجانيني أول طبعة للنص العربي (البندقية ١٥٣٠) ـــ ولكن روبرت وهرمان لم ينصرفا عن العلم فترجما كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي في خمسة فصول (١١٣٥ ثم نشرها كربنسكي عام ١٩١٥) فكانت ترجمتها له ولكتاب الكيميا من بعده فاتحة العلوم المنظمة في اوربا . وترجم روبرت كتبـــا في الكيميا والفلك وصنف عدة رسائل (١١٤٧) .

دومنجو جونثالث (المتوفي ١١٨١) D. D Gonzalez

نائب اسقف شقوبيه وهو ويوحنا بن داود الاسباني اشهـــر النقلة بمكتب المترجمين في طليطلة فكان يوحنا يملي النص العربـــي بالاسبانية العامية ويصوغه جونثالث باللاتينية الفصحى وقد نقلا عن ابن سينا : النفس والطبيعة وما وراء الطبيعة وكتاب الشفاء في ٢٨ مجلدا وعن الفارابي : احصاء العلوم وعن الغزالي مقاصد الفلاسفة وعن ابن جبيرول : ينبوع الحياة (١١٥٠ وقد نشره باوماكر في مونستر ١٨٩٢ ـــ ٩٥) ونقلا فلسفة الكندي (اوجسبرج ١٤٨٩) وعن قسطا بن لوقا والبلخي وابي حفص الطبري وابنه ابىبكر محمد (البندقية ١٥٠٣) والخياط (نورمبرج ١٥٦٤) والبتاني وثابت بن قره ومسلمة المجريطي وابن ابي الرجال .. ولم يقف جونثالث عند الترجمة بل صنف عدة كتب .

Gerard de Cremona (١١٨٧ — ١١١٤) جيرار دي كريمونا

ايطالي من الرهبان . قصد طليطلة حيث تضلع من العربيــة وعكف على مصنفاتها فترجم ما لا يقل عن ٨٧ مصنفا في الفلسفــه والطب والرياضيات والفلك وضرب الرمل فقدت معظم اصولهـــا العربية وسلمت ترجماتها اللاتينية . فمهدت مع مثيلاتها الى انتشار العلوم في اوربا وتوثيق صلتها بالشرق وقد توفي في طليطلة .

ومن آثاره في الفلسفة ترجم : رسائل الكندي في العقل والمعقول وفي الجواهر الخمسة (البندقيـــة ١٥٠٧ . وستراسبورج ١٥٣١) وبمعاونة يوحنا الاشبيلي : احصاء العلوم للفارابي (نشر في مجموعة آثار الفارابي . باريس ١٩٣٨) وترجم وحده : شرح الفارابي على ارسطو وترجمه موسى بن طبون واسحق الاسرائيلي وفي الــطب القانون لابن سينا .

Michad Scot (١٢٣٦ — ١١٧٥) ميخائيل سكوت

اسكتلندي مـــن الرهبـــان . تلقى العلـــم في اكسفورد ولما حاز من جامعة باريس لقب العالم الرياضي غادرها الى بولونيـــا وطليطلة حيث اتقن العربية والعبرية وأنكب على تصنيف أول مؤلف نفيس له هو خلاصة الفلسفة لابن سينا فاتمه عام ١٢١٠ وترجـــم تاريخ الحيوان لارسطو من العربية في عشرة أجزاء وكتاب السمـــاء والعالم لارسطو بشرح ابن رشد وكتاب الهيئة للبطروجي (١٢١٧) .

Leonardo Fibonacci (١٢٤١ — ١١٧٠) ليوناردو فيبوناتشي

كان مديرا لاحدى المؤسسات التجارية في الجزائـــر . حيث تعلـــم العربية على استاذ مسلم . ثـــم طوف فـــي مصر ولبنان وسوريا واليونـــان وصقلية . فاتقن رياضيـــات ارشميدس واقليلدس . وهيرون . وديوفانتوس . وصنف كتاب العدد (١٢٠٢) وهو أول عرض مستوفى للارقام الهندية . وللصفر . وللطريقـــة العشرية يقوم به مؤلف أوربي . ثم كتابا في الهندسة التطبيقية (١٢٢٠) مستخدما لأول مرة في أوربا الجبر في حل النظريات الهندسية . ثـــم صنف رسالتين (١٢٢٥) لفردريك الثاني لحل معادلات الدرجة الأولى

والثانية (وقد اصدر الأمير بونكومباني طبعة كاملة لمصنفات فيبوناتشي روما ١٨٥٧ ـــ ٦٢) .

توما الأكويني (١٢٢٥ ـــ ١٢٧٤) Thomans d'Aquin

ولد في قصر روكاسيكا بمدينة أكويني ، من أسرة المانية شريفة وتعلم في دير مونتي كاسينو (١٢٣٠) حتى احتله فردريك الثاني وطرد رهبانه (١٢٣٩) وأعاد توما الى قصر أبيه فالتحق بجامعة نابولي وكان طلابها مقبلين على ترجمات ميخائيل سكوت باللاتينية لفلسفة ابن رشد وترجماتها بالعبرية ليعقوب الأناضولي ، وعلى شروح بطرس الايرلندي المتعصب لأرسطو .

ومن آثاره : خلاصة المذهب الكاثوليكي ضد الوثنيين ، في أربعة مجلدات (١٢٦٧ ـــ ٧٣) . وتفاسير لما بعد الطبيعة ، ووحدة العقل ، وأزلية العالم ، ومجموعة الردود على الخوارج . وقد طبع من مصنفاته عشرة آلاف صفحة من القطع الكبير اعترف فيها صراحة باقتباسه عن ابن سينا ، والغزالي ، وابن رشد ، واسحق الاسرائيلي وابن جبيرول ، وابن ميمون ـــ ونقل بعضها الى العربية اللبنانيون : يوحنا فهد ، والمطران نعمة الله أبو كرم ، والمطران بولس عواد ناقل الخلاصة اللاهوتية (بيروت ١٨٨٧ ـــ ١٩٠٨) .

رايموندو مارتيني (١٢٣٠ ـــ ١٢٨٤) R. Martini

من الرهبان ، وفي طليعة العشرين راهبا الذين اتقنوا العربية منهم ، وعلمها في تونس وكان يحسن العبرية والكلدانية واليونانية . وقد تبحر في القرآن ، وحفظ صحيحي مسلم والبخاري .

ومن آثاره : خنجر الايمان ، وهو كتاب في الرد على المسلمين واليهود ، اعتمد فيه على حجج الغزالي وغيره ممن تصدوا لمجادلة المشائيين ، وقد شاع أصله العربي وترجمته اللاتينية ، وظل طوال قرون نموذجا رفيعا للجدل الديني بين فقهاء المسيحية والاسلام واليهودية (باريس ١٦٥١) .

روجر بيكون (١٢١٤ ـــ ١٢٩٤) Roger Baccon

من الرهبان ، انجليزي ، تلقى العلم في أكسفورد ، وباريس (١٢٤٠) حيث نال الدكتوراه في اللاهوت . ودرس الطب ولما شرع

يكتب رسالة فيه اضطر الى السفر الى ايطاليا بحثا عن مظانه في المصنفات العربية ، وتعلما لليونانية ، ثم عاد الى أسفورد (١٢٥١) فعلم فيها . ودعا بيكون الى تشجيع تدريس اللغات الشرقية في جامعات أوربا لأغراض علمية صرفه .

رايموندو لولويو (١٢٣٥ ـ ١٣١٤) R. Lulio

قضى في تعلم العربية وحفظ القرآن ـ على عبد اسود ـ والقطلونية تسع سنوات (١٢٦٦ ـ ١٢٧٥) ثم قصد باريس وانضم الى الرهبانية الفرنسيسكانية واقنع ملك أراغون (١٢٧٦) بانشاء مدرسة لها في ميرامار لتدريس العربية ، وأشرف بنفسه عليها فتخرج منها بالعربية أكثر من ١٣ راهبا ، ولكنها نجحت بصعوبة مدة ٣٥ سنة . وقد مهد بها الى انشاء معهد الدراسات الاسلامية في مدريد ومراكز الثقافة الاسبانية في الشرق . وصنف في أثناء ذلك كتب جدل كثيرة في الرد على المسلمين واليهود .

وبلغ نابولي (١٢٩٣) وبذل قصارى جهده (١٢٩٤ ـ ١٣٠٠) لاثارة اهتمام الكنيسة والملوك بتعليم اللغات الشرقية في جامعات أوربا ، فأخفق اخفاقه في قبرص (١٣٠٠) وليون (١٣٠٥) فحول وجهه شطر بوجي من اعمال الجزائر (١٣٠٦) مبشرا فلم يكن فيها أوفر حظا منه في تونس فسجن ستة أشهر ثم طرد ، وفي عودته استقر بساحل بيزا (كانون الثاني ـ يناير ١٣٠٧) وحارب فلسفة ابن رشد في باريس (١٣٠٩ ـ ١٣١١) وحضر مؤتمر فيينا (١٣١١ ـ ١٣١٢) حيث شاهد مساعيه تكلل بالنجاح اذ اقر البابا اكليمنضس الخامس انشاء كراسي للعبرية والعربية والكلدانية في الجامعات الأربع الرئيسية بأوربا وهي : باريس ، واكسفورد ، وبولونيا ، وصلمنكة ، ثم في جامعة خامسة بالبلاط البابوي . مع تنصيب استاذين لكل من هذه اللغات الثلاث في كل كرسي ، وتكليفهم بترجمة نصوص عبرية وعربية وكلدانية للرد على منتقدي الدين (١) .

---

(١) راجع تفصيلا في طلائع المستشرقين وطبقاتهم في كتاب « المستشرقون » للاستاذ نجيب العقيقي .

هؤلاء هم ابرز طلائع العلماء الذين كانت جهودهم هي اللبنات الأولى للاستشراق ، وكانت غايتهم من وراء هذه الجهود غاية علمية بالدرجة الأولى ودينية بالدرجة الثانية حيث كان للرهبان دور في احتضان الحركة الاستشراقية وتوجيهها وجهة دينية كما يظهر ذلك من بحوثهم ومصنفاتهم .

المرحلة الثانية : مرحلة ما بعد سقوط غرناطة ، فحين غادر المسلمون غرناطة ١٤٩٢م أوقفت الدراسات الشرقية ومنع تدريس اللغة العربية . الا أن هذه الدراسات بدأت في روما ، ولعل المراد من دراسة العربية في هذه المرحلة هو تسهيل مهمة التبشير ومن اهم اسلحته فهم الاسلام حتى يمكن الرد على المسلمين ونشر المسيحية بين ربوعه .

ولقد شهدت هذه المرحلة كتابات عن اللغة العربية خاصة وعن الاسلام عامة وكان من أوائل من كتب في ذلك هو الاستاذ Guillaume ١٥١٠ — ١٥٨١ ، ثم بدأ تلميذه Joseph Scaliger ١٥٤٠ — ١٦٠٩ وهو مبشر وكان متأثرا بكتابات ابن سينا وغيره . وقام بترجمة ونقل بعض التراث الفلسفي واللغوي الاسلامي الا ان الجانب اللغوي اخذ حظا وافرا من الكتابات في هذه المرحلة من مثل كتابة Tomas Van Erpe ١٥٨٤ — ١٦٢٤ وقد نشر أول كتاب في النحو العربي . Jacob Golius ١٥٩٦ — ١٦٦٧ و Francis Van Reveligch ١٥٣٩ — ١٥٩٧ و Edward Pacock هو أول استاذ كرسي للغة العربية في اكسفورد عام ١٦٣٨ .

وبعد هذه الدراسات الغنية حول اللغة العربية وقليل من الدراسات الاسلامية العامة ، بدأت الكتابات حول الشرق الاسلامي تأخذ نقطة بدايتها على يد الاستاذ B. d'Herbelot ١٦٢٥ — ١٦٩٥م وقد قام بكتابة اول كتاب له أهمية خاصة بعنوان Bibliothèque orientale الذي نشر بواسطة Encyclopedia of Islam عام ١٦٩٧ وهذا الكتاب كان عبارة عن محاولة لكتابة موسوعة اسلامية

ثم قام A. Galland بترجمة كتاب « الف ليلة وليلة » Arabian Nights ١٧٠٤ — ١٧١٧ وكان لترجمة هذا الكتاب دور بارز في توجه المستشرقين الى فتح نافذة الثقافة الاسلامية .

فقد كان موقف المغرضين من المستشرقين في هذه المرحلة عدائيا نحو الاسلام ، عداء على غير اساس صحيح ولا رؤية واضحة للاسلام . بل وصل الأمر بهم الى اعتبار الاسلام عدو الله ، وكان للاستاذ Richard Simon جهد مشكور في توضيح الاسلام في كتابه القيم Histoire Gritique des Creances et des Coutûmes des Nations du Levant .
وقد ظهر عام ١٦٨٤ . وتكلم فيه عن الشرق والمسيحية ، وتعرض لشرح العقائد الاسلامية من العبادات والمناسك وغير ذلك . ولم يهاجم الاسلام ، بل كثيرا ما كان يمتدحه فيما يراه أفضل في الاسلام عنه في المسيحية .

ولعل مسلك هذا الكتاب في تحري الصحة في عرض الاسلام انه اعتمد على مصادر اسلامية بحتة ، وكتب كتابا آخر على نفس المنهج بعنوان Dictionnaire Critique عام ١٦٩٧ ، وكتب عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم كتابة سليمة .

ولقد ظهر بوضوح تأثير مسلك الاستاذ Richard في الكتابات من بعده ، حيث أصبحت دراسات المستشرقين تأخذ جانب الموضوعية — بعد عام ١٧٠٠ — وهذه الموضوعية جعلت الكتاب يثنون على الاسلام ويستحسنونه ، بل صرحوا بأن العقيدة الاسلامية معقولة من حيث المنطق والفكر خلافا للعقيدة المسيحية .

وكانت كتاباتهم في هذا الاطار عامة يتناولون في ظلها كتب اللغة العربية والمغازي والسير والتاريخ .

وفي عام ١٧٣٤ ظهرت ترجمة للقرآن الكريم على يد الاستاذ George Sale ١٦٩٧ — ١٧٣٦ وقد وضع له مقدمة ، وكتب عليه تعليقات كثيرة .

ثم جاء الفقيه الألماني J.J. Reiske ١٧١٦ — ١٧٧٤ واشار فيما كتب الى الحقائق الإلٰهية في الاسلام . وتلاه الاستاذ Simon Ockley وكتب كتابه History of the Saracens ١٧٠٨ — ١٧١٨ ولقد رفع من شأن الفكر الاسلامي بل والشرق الاسلامي . واعطاه مكانة عالية على العالم الغربي ، وكذلك فعل Edward Gibbon ١٧٣٧ — ١٧٩٤ .

ثم جاء الشاعر والفيلسوف الألماني Goethe وكتب كتابه Mahomets Gesang عام ١٧٧٤ وكذلك كتب المفكر الفرنسي الشهير Voltaire كتابا شعريا بعنوان Mahomed عام ١٧٤٢ ولم تكن كتاباتهم في عمومها طعنا بالاسلام ، بل كان تأثرها بالفكر الاسلامي واضحا .

الا ان اول كاتب كتب دراسة محققة متخصصة هو الاستاذ Silvestre de Sacy وكانت دراسته للاسلام دراسة من منظور مجرد ، غير متأثر بالعقيدة والفكر المسيحي كما كان سابقوه . فمدرسته تعتبر ممثلة لمذهب اللاادريين Agnosticism ولقد اصبح de sacy بما كتبه من مؤلفات حول الاسلام استاذا ومرجعا للدراسات الاستشراقية للاوربيين ، وفتح — في نفس الوقت — الباب للكتاب المستشرقين من غير المسيحيين لولوج هذا النمط من البحث .

ومن بعده بدات الكتابات تأخذ طريق التخصص نوعا ما ، وساعد في ذلك ظهور مجلات متخصصة عن الدراسات الشرقية . والتي بداها الاستاذ Josef Von Hammer ١٧٧٤ — ١٨٥٦ بمجلته Fundgruben des Orients ١٨٠٩ — ١٨١٨ . وتوالت بعد ذلك المجلات في فرنسا وانجلترا وروسيا من مثل Journal Asiatique عام ١٨٢٣ و Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland عام ١٨٣٤
و Journal of the Asiatic Society of Bengal عام ١٨٣٩

و Ze tschrift der Deutschen Morgenländishen عام ١٨٤٩ .

وظلت كتابات المستشرقين في هذا الاطار الموضوعي غير العدائي في جملتها ــ خصوصا ما صدر قبل ١٨٠٠ ــ تأخذ مكانها في حقل الدراسات الاستشراقية .

المرحلة الثالثة : «رحلة ما بعد سقوط الخلافة الاسلامية ، وهذه هي مرحلة العداء الذي طغت فيه الأهواء والأغراض والعصبية على كثير من المستشرقين ، وذلك عندما حمى صراع الأوربيين على ما يسمى بالمسألة الشرقية مع بداية القرن التاسع عشر Eastern Question ويعنون بها مسألة دولة الخلافة الاسلامية في استانبول ، وبدأت كتابات المستشرقين تصور الاسلام لا على أنه عدو للمسيحيين فحسب ،**بل على انه هذه المرة عدو** للعلم والتقدم والحضارة . وأخذوا يصفون الاسلام بأنه عبارة عن الرجعية (الرجوع الى الأسس) Fundamentalism

وأخذت كتاباتهم تصور الاسلام في هذا الثوب ، ثم تعرض سبيل الخلاص للمسلمين منواقعهم الأليم ، وذلك بأخذهم بالثقافة والحضارة الأوربية Civilization وتصدر هذا النمط من الكتابة أمثال : Lydutev, L. Massignon, T.E. lawrence ثم اشتهر من بعدهم S. Blunt في كتاباته حول احياء الاسلام والعالم الاسلامي .

وتلونت كثير من الكتابات الاستشراقية حينئذ باللون السياسي الاستعماري الطامع ، وأخذت الكتابات حول واقع المجتمع الاسلامي تبرز بصورة براقة على أنها هي الاسلام ، والاسلام هو المشكلة .

ولقد ساعدهم على ذلك ما كان يعيشه المجتمع الاسلامي وقتها من مشاكل كبيرة ، فقد كانت الاضطرابات والثورات متلاحقة في العالم الاسلامي المزق ، فالثورة الكمالية في تركيا ، وفي الأجزاء الاسلامية من روسيا ، وثورات في اندونيسيا وايران وغيرها . فكان هذا الواقع مجالا خصبا لظهور كتابات مشوهة من مثل H. Grimme وكتابه Mohammed و J. Wellhausen وكتابه Die religiös-Politischen Oppositionsparteien im Alten Islam عام ١٩٠١ و C.H. Becker وكتابه Islam studien عام ١٩٢٤ ــ ١٩٣٢ L. Gaetani وكتابه

وكتابه O. Spengler و ١٩١٤ عام Studia di Storia Orientale
. ١٩١٨ عام Der Untergang des Abendlondes
The Rising Tide of Color against white World - Supremacy (١)
عام ١٩٢٠ .

وكتابه New World of Islam عام ١٩٢١ . و Joseph Sehaht
وكتابه The origins of Muhammadan Jurisprudence. (٢)

وهكذا ظلت الكتابات الاستشراقية حول الاسلام بين تقلبات متتالية تتأثر مرة بالعقل ومرة بالعاطفة واخرى بالسياسة وما الى ذلك . الا انها كانت في اغلبها كتابات تنطلق من منطلق العداء للاسلام بسبب العصبية والجهل به في حقيقته .

الا ان صفوف المستشرقين في هذه المرحلة — على كل حال — لم تخل من المنصفين . من أمثال Paul A. Boisard الفرنسي وكتابه (٣) L'Humanisme de L'Islam (the humanism of Islam) و Edward W. Said وكتابه القيم Orientolism وقد خصص هذا الكتاب كله لكشف اغراض المستشرقين وتتبع آثارهم . وقد عرض فيه الاسلام عرضا جيدا (٤) .

---

(١) راجع للتوسع Joseph Schacht . The Legacy of Islam . Second Edition
Edited by Schacht and C.E. 13 osworth
P. q - 62 . London 1979 . Oxford University Press .

(٢) درج المستشرقون في كتاباتهم وصف الدين الاسلامي بالدين المحمدي فيعبرون بـ « الفقه المحمدي » أو « الاسلام » .. الخ متأثرين بنسبة المسيحية الى المسيح ، ولا شك ان هناك فارقا جوهريا بين النسبتين ، ولعلهم يريدون من وراء ذلك ابراز فكرتهم في بشرية الاسلام .

(٣) انظر تقريظا وتعريفا جيدا لهذا الكتاب في مجلة : The Muslim Book Review
وذلك في العدد Audumn 1980/1400 A.H. Vol. 1, No. 2 issn O2b - 3063

(٤) وقد نشرت اول طبعة لهذا الكتاب في عام ١٩٧٨ في لندن .

و Norman Daniel (١) وكتابه Islam and West: The Making of an Image و Southern وكتابه Western View of Islam و Duncan Black Macdonald وكتابه(٢) The Religious Attitude and life in Islam

د ــ الكتابة في العلوم الاسلامية وأصول الفقه :

تنوعت دراسات المستشرقين في العلوم الاسلامية بتنوع هـذه العلوم . فقد كتبت مؤلفات عدة في التاريخ الاسلامي بأيدي متخصصين من المستشرقين ، وقد أولوا هذا الجانب اهمية خاصة لما يتضمنه من خطورة في التراث الاسلامي والانساني ولدوره في بلورة شخصية الأجيال اللاحقة .

كما أنهم كتبوا في القرآن وعلومه والحديث وعلومه كتابات كثيرة زادت في كثرتها على ما كتبوه فيما سوى ذلك من العلوم .

واتصفت كتاباتهم حول القرآن الكريم ــ بشكل عام ــ بابراز المتشابه منه ، والقراءات الشاذة ، وتأويل الآيات وتحميلها اكثر مما تحتمل ، كما أبرزوا خلافات وجهات النظر بين المفسرين ، وما الى ذلك فينهج كثيرا ما يرمي الى التشكيك والتشويش في مجال الدراسات القرآنية . ولم يكن حظ الحديث وعلومه بأقل من ذلك ، بل ان مجالهم فيه اكبر وأوسع رحابة ، الأمر الذي مكنهم من اغراق المكتبة الاستشراقية بوافر من الكتب التي تشكك في السنة شكلا وموضوعا، فطعنوا في طريق وصول السنة ، وفيما تحمله من تصورات تخالف ما جاء في القرآن بزعمهم ، وأن بعضها يخالف بعضها الآخر ، الى غير ذلك مما سولت لهم أنفسهم زعمه أو ادت اليه اجتهاداتهم الخاطئة .

أما كتاباتهم في الفقه الاسلامي ، فقد أبرزوا فيها بشكل عام كتب الخلاف ، وبنوا عليها مرونة الشريعة الى حد وصل في نهايته الى ان أحكام الشريعة كأنها بنيت على الهوى ، أو يمكن أن تبنى على ذلك .

وقد صوروا الخلاف بين علماء الأمة على أنه خلاف في الأصول لا في الفروع . وادعوا أن الاستنباط الفقهي قد توقف لأن احكام

---

(١) 1909, reprinted. , Beirut : Khayats Publishers 1965 .

(٢) Edinburgh University Press, 1960

الاسلام كانت صالحة لفترة معينة اغلق باب الاجتهاد بعدها ، وعليه فان واجب المسلمين اخذ أحكام الحوادث المستجدة وفق منظور الفقه الغربي ...

واذا كانت كتابات المستشرقين كثيرة وجهودهم متضافرة في مجالات القرآن وعلومه والحديث وعلومه ، والفقه ، فان جهودهم في « أصول الفقه » — باعتباره علم مصادر التشريع الاسلامي من حيث كونها ادلة تستنبط منها الأحكام الشرعية وتبنى عليها — لا تكاد تذكر بالنسبة لتلك الجهود . فكتاباتهم فيه بالمعنى التخصصي قليلة ومحصورة .

ولعل من أعمقها وأخطرها كتاب Schacht المسمى «أصول الفقه المحمدي » — وقد سبق ذكره — The Origins of Muhammadan Jurisprudence وقد نشرت طبعته الخامسة سنة ١٩٧٩ . ومنذ ذلك التاريخ نجد الذين اتوا من بعده يعتمدون على افكاره واستنتاجاته . وقد بنى Schacht كثيرا من آرائه على سلفه Goldziher فجمع اشتات Goldziher الأصولية من كتبه المتعددة وزاد عليها من كيسه الشيء الكثير .

وعلى اية حال فان كتاباتهم في أصول الفقه مع قلتها تحمل من الخطورة ما لا يقل عن خطورة كتاباتهم في العلوم الاسلامية الأخرى ، بل لا نذهب بعيدا ان قلنا : ان الأفكار والتصورات التي بنوا عليها كتاباتهم ، وسطروا على ضوئها آراءهم المشوشة في العقيدة والفكر الاسلاميين ، انما بنيت على نظرتهم وتصورهم الحقيقي لمصادر التشريع الاسلامي التي تكشفها كتاباتهم في أصول الفقه .

والذي يتتبع هذه الكتابات يلحظ من اول وهلة النية المبيتة أو الجهل المكشوف . فلا تجد لهم جهودا تذكر في جزئيات وتفصيلات أو تفريعات أصول الفقه ، أو بمعنى آخر لا تجد لهم جهودا تذكر في جانب ثمار أصول الفقه أو عمقه الحقيقي . فقد تركزت جهودهم في جانب واحد منه إلا وهو الأدلة ، أو مصادر التشريع ، وضربوا صفحا عن الكلام على الجزء الآخر منه وهو الأحكام والدلالات اللغوية وتفصيلاتها ومتعلقاتها .

وهذا المسلك منهم يشككنا في نياتهم ونتائج دراساتهم ، ذلك أن الأحكام هي ثمرة الأدلة ، اذ بها يتوصل الى الحكم فلو تكلموا في

الأحكام لكان ذلك بمثابة التسليم بالأدلة التي هي أصل الثمرة والحكم وهذا غير مسلم عندهم على اطلاقه ــ كما سنرى ــ .

فاذا تركزت جهودهم في الأصل وهو الأدلة وعدم التسليم بصحته واستطاعوا التشكيك به فانهم حينئذ في غير حاجة للكلام على الأحكام ، فهي باطلة تبعا ما دام أساسها وأصلها على تلك الصفة ، وفي نفس الوقت فان طريق الوصول الى الحكم أو طريق الاستنباط باطل أيضا .

الا أن هذا المسلك في الفصل بين الأدلة والأحكام ، مسلك خاطىء علميا ، ذلك أن علم أصول الفقه عنوان للأدلة الموصلة للأحكام ، أو للأحكام المبنية على الأدلة ، فهما في لازم الأمر وحقيقته شيء واحد .

ولقد أدى مسلكهم هذا في الفصل الى الجهل بعلاقة الأحكام وصلتها بالأدلة وأوقعهم في استنتاجات خاطئة لا يقرها منطق علمي سليم .

وفي نفس الوقت جعلهم ذلك جاهلين بصلة علم الفقه بأصول الفقه ، اذ الفقه هو الثمرة العملية التطبيقية للأدلة . فالاستنباط الفقهى وليد الأدلة التي يبينها أصول الفقه كما يبين طريقة استخدامها للوصول الى الأدلة الفقهية . فالفصل بينهما والحال هذه غير مستساغ علميا ومنطقيا .

وعلى ذلك نستطيع القول : ان استنتاجاتهم الخاطئة في مجال الفقه الاسلامي ، والسيل الوافر من التهم والافتراءات عليه ، انما ابتنت ابتناء طبيعيا ومنطقيا على عملية الفصل بين الأدلة والأحكام . وما قلناه في صلة الفقه بالأصول يقال أيضا في التفسير والحديث ــ لأنه يشدهما الى علم الأصول طريقة الاستنباط للآية والحديث في أحوال العموم والخصوص والتقييد والاطلاق والاجمال والبيان والناسخ والمنسوخ والترجيح عند التعارض ، وما الى ذلك مما لا غنى عنه عند النظر في آية أو حديث فالنظر في الآية والحديث يستلزم النظر في آن واحد لعلم الأصول ، والفصل بينهما ــ والحال هذه ــ قطع للاستنتاج الصحيح .

فاذا كان هذا الفصل خاطئا علميا ومنطقيا ــ كما رأينا فان ما ابتنى عليه ــ بالتالي ــ من اجتهادات واستنتاجات في مجالات العلوم الاسلامية سواء الفقه او التفسير او الحديث خاطئة تبعا ، وعليه يمكن القول باطمئنان ان مساحة شاسعة من الهجوم الاستشراقي على الاسلام يمكن دحره ورده وتفنيده . وذلك يتم بيسر وسهولة ما دام هجومهم غير قائم على أسس علمية سليمة تتحمل ما يبنى عليها .

هـ ــ مصادر التشريع عند المستشرقين :

يقسم المستشرقون مصادر التشريع الاسلامي الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : المصادر الرئيسة ، وهي المصادر الأصلية من القرآن والسنة والاجماع والقياس (١) .

القسم الثاني : المصادر التابعة او المكملة ، ويخصون بالذكر ، الاستحسان والاستصلاح او المصلحة المرسلة .

القسم الثالث : المصادر المادية ، وهي العرف وعمل الخلفاء وعمل القضاة والفقهاء والاعمال الادارية التي تقررها ادارة الدولة الاسلامية .

وهذا التقسيم لا يعني أن هناك مصادر مقبولة متفقا عليها ، ومصادر مختلفا فيها عند المستشرقين ، كما هو الحال عند علماء الأصول الذين يجعلون القسم الأول تحت عنوان الادلة المتفق عليها . والقسم الثاني فيما يخص الاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف تحت عنوان الأدلة المختلف فيها . بل هم يصنفون هذه الأقسام تحت اطار واحد وهو مصادر التشريع الاسلامي .

وينطلقون في تناولهم لهذه المصادر كوحدة واحدة . باعتبار ان مصادر القسم الأول ليست مصادر متكاملة ، او بمعنى آخر لا تشكل

---

(١) قال Schacht

The classical theory of Muhammadan law .. traces the whole of the Legal system to four principal ur sources : the koran, the sunna of the prophet, that is model behaviour. the consensus of the orthodox community, and the method of anology .

The Origins of Muhammadan Jurisprudence P. 1 .

مجموعة قانونية ولذلك جاءت مصادر القسم الثاني من علماء المسلمين كمحاولة لصياغة مجموعة قانونية متكاملة باضافتها الى مصادر القسم الأول والقسم الثالث جاء لتكميل سد الثغرات .

ولذلك سنجد انهم يعتبرون بعض مصادر القسم الثاني أصيلة في القسم الأول كالعرف . وبعضها الآخر مكمل لنقص فيها وهذا يشمل بقية مصادر القسم الثاني . ولن ينقضي بك العجب حينا ترى أنهم لم يكتفوا بهذه الطريقة لدراسة مصادر التشريع الاسلامي ، بل انهم حينما يتناولون اى مصدر من تلك المصادر، يوهنونه تضعيفا أولا ثم يجمعون سلبياته ثانيا ثم يضمونها الى سلبيات مصدر آخر ثالثا ، وينتهون بك الى ان هذا التشريع لا يمكن أن يكون آلهيا ، بل هو من عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن جاء بعدهم وهو بالتالي لا يصلح ولا يقوى على مسايرة التقدم القانوني والحضاري المعاصر .

وسنجاريهم في هذا التقسيم — مع قلة أو عدم توفيقهم — وسنحاورهم علميا ومنطقيا فيما دونوه محتفظين بتقرير النتيجة التي يكشفها دليل الحوار . وسنثبت ما هو هام من كلامهم في ذيل الصحيفة لتحقيق غرضين الأول : لئلا نتجنى عليهم أو نحمل عبارتهم ما لا تتحمل ، والثاني كي تسنح الفرصة للقارىء ليستخلص : ذات النتيجة التي نقررها أو اكثر أو ربما ضدها .

وسنبدأ بتمهيد حول الفكرة القانونية — حسب تعبيرهم — وهو المقابل عندنا — مع شيء من التجاوز — « أصول الفقه » باعتباره الممثل للفكرة القانونية بما يسطره من مصادر التشريع وطرق استخدامها .

و — الفكرة القانونية والفقه الاسلامي :

ينظر المستشرقون الى الفقه الاسلامي باعتباره فقها بدأ من اقوال النبي صلى الله عليه وسلم ، اقوالا متناثرة ، ثم طورها الفقهاء (١) من بعده . ولذلك نجدهم ينسبون دائما الفقه الاسلامي

---

(١) قال Schacht

" The classical theory fo Muhammadan Law , as developed by the Muhammadan Jurisprudents. "

The Origins of Muhammadan Jurisprudeice P.1

والتشريع الاسلامي الى محمد صلى الله عليه وسلمMuhamadan Law وهذا يعني بشرية الفقه الاسلامي أو بمعنى أصح بشرية التشريع الاسلامي في نظرهم .

والمنطلق من هذا التفكير يقع — بلا شك — في مزالق كثيرة ، وتصور مشوش لحقيقة التشريع الاسلامي وروحه .

فالتشريع الاسلامي في أساسه يرفض ابتداء صفة البشرية ، ويرفض كونه نظرية قانونية قابلة للتطور والتغيير من صالح الى أصلح . فهو تشريع لا يخاطب اناسا في زمن ما أو مكان ما ، وانما يخاطب ويعالج الفطرة الانسانية في اى زمان أو مكان . والفطرة التي فطر الله الناس عليها واحدة لا تتغير ولا تختلف باختلاف الناس .

فمفهوم التطور أو التطوير انما هو في فهم النص ومقاصد التشريع اذا احتمل النص ذلك وارتضته القواعد والمبادىء العامة لا كما هو مفهوم التطور عند المستشرقين في انه تغيير للحكم من حال الى حال يبدأ صغيرا قاصرا ثم ينمو بنمو الفقه .

ومن هنا نقول ان التشريع الاسلامي ، حقيقة لا نظرية : يستمد اصوله من القرآن الكريم ومن سنة النبي صلى الله عليه وسلم التي مرجعها الوحي المعصوم . « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحي (١) » .

فالتشريع الاسلامي يحمل تصورا شاملا أو قل فكرة قانونية شاملة لمرافق الحياة الأسرية والاجتماعية ونظم السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وما الى ذلك .

واصول الفقه هو وعاء الفكرة القانونية أو بمعنى أصح وعاء اصول التشريع ، بما يفصل فيه من أدلة متفق عليها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وأدلة مختلف فيها من الاستحسان والاستصحاب وخبر الواحد وقول الصحابي وما اليها .

وهذه الأدلة بمجموعها تشكل الاطار الفقهي الذي يبذل فيه الفقيه المجتهد وسعه للوصول الى الحكم الشرعي في ضوء مقاصد

---

(١) سورة النجم آية ٣ .

التشريع وغاياته ، مستخدما الطريقة والكيفية المحددة لاستنباط الحكم .

فالفكرة القانونية والحال هذه اصيلة ولصيقة بأصول التشريع مهما تفرعت ، وعلى ذلك فان جهود الأصوليين انما هي في بيان هذه الأصول وتفصيلها ، لا في اكتشافها من عدم كما يريد المستشرقون من مبدأ التطور .

الفصل الاول

القرآن الكريم

الفصـــل الأول

القــــرآن الكريـــم

لقد تركزت بحوث المستشرقين حول القرآن الكريم وتناولـــه اغلبهم بالطعن من جوانب عديدة في لفظه ورسمه وتلاوته واحكامه وأخباره وطريق تنزيله وثبوته والأحكام المستنبطة منه الى غير ذلك .

ولسنا هنا في معرض استقصاء ما دونوه والرد عليه . وانمـــا حسبنا أن نقف على تصورهم للقرآن الكريـــــم كمصدر من مصادر التشريع الاسلامي ودوره في بلورة الفقه ، وتقويم ذلك على ضوء ما قرره علماء أصول الفقه .

والوقوف على هذا يستلزم حتما الوقوف على تصورهم للقرآن الكريم على وجه العموم من جانب ، والنتيجة التي راموا التوصل اليها من جانب آخر ، لأن النظر الى القرآن كمصدر للتشريع فرع هـــذا التصور العام .

التصور العام للقرآن :

أ ــ ثبوت القرآن : ينظر المستشرقون الى القرآن الكريم على انه نسج محمد صلى الله عليه وسلم وتأليفه عن طريق الوحي المزعوم والـــــذي هـــو عبارة عن أحلام ورؤى وأوهـــام وانه في بدايتـــه كــــــان عبارة عن أفكـــار وأمثلة تصور الحياة الآخرة ــ ونتيجـــة لهذا حارب الشرك ودعى الى توحيد الله وحسن عبادته للفوز بالدار الآخرة .

وقد كان متأثرا في سيرته هذه بالمصادر الخارجية من حوله .

هذا التصور المشوش عن القرآن الكريم تجده مسطرا في كتبهم ويتناقلونه آثما عن اثم خاليا من أدنى نظرة علمية مجردة .

وهذا قول أحد كبرائهم Goldziher يكشف عن هذا التصور فيقول :

لما بلغ محمد (صلى الله عليه وسلم) الاربعين من عمره . اخذ يقضي وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة لمكة ، حيث كان نهبا للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئا فشيئا ليذهب الى قومه منذرا اياهم لما يؤدي بهم ضلالهم من الخسراء المبين ، وبكلمة واحدة ، احس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه الى ان يكون مربيا لشعبه اى « منذره ومبشره » .

ويعبر الكاتب عن الفكرة ذاتها ، فيقول : وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله الى الاتصال بأوساط استقى منها افكارا اخذ يجترها في قرارة نفسه ، وهو منطو في تأملاته اثناء عزلته ، ولميل ادراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها اثر حالته المرضية . نراه ينساق ضد العقلية الدينية والاخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين . وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها الى الخارج في شكل امثال مضروبة للحياة الأخرى eschatologiques كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوما بعد يوم ، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره ، وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذي سيقع يوما على العالم كالصاعقة اخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله ، والتي كانت تملأ نفسه اشمئزازا .. وهكذا اسس محمد (صلى الله عليه وسلم) دعوته على التوبة والندم والخضوع والاستسلام الى تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الادراك هذه كان من نتائجها ، لا من اسبابها ، ان نبذ محمد (صلى الله عليه وسلم) الشرك الذي حطت عقائده من شأن القدرة الآلهية التي لا حد لها ، ووزعتها بين آلهة متعددين ...

ثم يقول : اذا ما كان يبشر به خاصا بالدار الأخرى ليس الا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقينا واقام عليها هذا التبشير ، لقد أفاد من تاريخ العهد القديم — وكان ذلك في أكثر الاحيان عن طريق قصص الأنبياء — ليذكر على سبيل الانذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين ارسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم ، وبهذا انضم محمد (صلى الله عليه وسلم) الى سلسلة اولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهدا وخاتمهم (١) .

---

(١) العقيدة والشريعة في الاسلام جولد تسيهر ١٣ وما بعدها الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي بمصر .

ويحاول Schacht التوصل الى نفس النتيجة وهي الطعن بقطعية ثبوت القرآن الكريم بأسلوب وطريقة أخرى ، حصرها في وجوه ثلاثة ، سنذكرها تباعا ونناقشها ونرد عليها .

الوجه الأول : تخليط الشيطان على النبي صلى الله وعليه وسلم .

فيقول : « ان أول مصادر الشرع في الاسلام واكثرها قيمة الكتاب ، وليس هناك من شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ على الرغم من امكان سعي الشيطان لتخليطة سورة الحج الآية ٥١ » (١) والكاتب هنا في غاية الدهاء فهو حين يقرر قطعية ثبوت القرآن ابتداء ، ينفيها على الفور بزعمه امكان وسوسة الشيطان على النبي صلى الله عليه وسلم فيسبق لسانه سهوا أو غلطا فينقل عن الله خلاف ما اراد . وهو يريد استغلال ما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى في سورة الحج « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ، الا اذا تمنى القى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ، ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم » (٢) .

فقد ذكر بعض المفسرين ان سبب نزول هذه الآية ، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى تولى قومه عنه ، وشق عليه ما راى من مباعدتهم عما جاءهم به ، تمنى في نفسه ان يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبين قومه ، وذلك لحرصه على ايمانهم ، فجلس ذات يوم في ناد من أندية قريش كثير أهله ، واحب يومئذ ان لا يأتيه من الله تعالى شيء ينفرون عنه ، وتمنى ذلك ، فأنزل الله تعالى سورة

---

(١) راجع اصول الفقه للمستشرق يوسف شاخت ٢٠ وهو مجموع ما كتبه شاخت في مادة «أصول» من دائرة المعارف الاسلامية وقامت على ترجمته لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية . ابراهيم خورشيد د. عبد الحميد يونس ، حسن عثمان . وقام بالتعليق عليه الاستاذ أمين الخولي ــ ط دار الكتاب اللبناني ــ بيروت ١٩٨١ وشاخت يحيل هذه الجزئية الى كتاب استاذه

١٠٠/١ و ٢٦١ و ٩٣/٢
Ceshichte des Qorans, Nöldeke schwally

(٢) سورة الحج آية ٥١ و ٥٢ .

« والنجم اذا هوى » فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغ « افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى (١) » ، ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدث به نفسه ، ويتمناه « تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى » ، فلما سمعت قريش ذلك فرحوا ، ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في قراءته ، فقرأ السورة كلها ، وسجد في آخر السورة ، فسجد المسلمون بسجوده ، وسجد جميع من في المسجد من المشركين ، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر الا سجد . وتفرقت قريش وقد سرهم ما سمعوا ، وقالوا : قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر وقالوا : قد عرفنا ان الله يحيى ويميت ويخلق ويرزق ، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده ، فان جعل لها محمد نصيبا فنحن معه ، فلما أمسى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل عليه السلام فقال : « ماذا صنعت ؟ تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله سبحانه ، وقلت ما لم أقل لك » فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا شديدا ، وخاف من الله خوفا كبيرا ، فأنزل الله تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته » (٢) .

هذه هي القصة التي يشير اليها Schacht ويريد ان يستند عليها ، وليس له فيها متعلق ولا تصلح دليلا لنفي قطعية ثبوت القرآن الكريم .

فقد فند العلماء منذ القديم هذه القصة وابطلوها من عدة نواح ، ذكرها الاستاذ أمين الخولي وضمنها رده على Schacht في تعليقه على كتابه أصول الفقه فذكر أن العلماء نقدوها من جهات .

أ ـ نقدوا سندها نقدا مرا اذ سئل عنها محمد بن اسحاق فقال هذا من وضع الزنادقة ، وصنف في ذلك كتابا وابن اسحاق نفسه قد

---

(١) سورة النجم ، آية ١٩ ، ٢٠ .

(٢) أسباب نزول القرآن ، لابي الحسن علي بن احمد الواحدي ٣٢٠ تحقيق احمد صقر الطبعة الاولى دار الكتاب الجديد ١٣٨٩ ـ ١٩٦٩ بمصر وتفسير الطبري ١٧/١٣٣ والدر المنثور ٤/٣٣٦ وتفسير الخازن ٥/١٩ وتفسير الزمخشري ٢/٦٥ .

قيل في الثقة به ما قيل ، فكيف بما يعده هذا المصنف من وضع الزنادقة ؟ كما قال البيهقي هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ، ثم أخذ يتكلم في ان رواة هذه القصة مطعون فيهم ، وقد روى البخاري في صحيحه انه صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم ، وسجد فيها المسلمون والمشركون الإنس والجن . وليس فيها حديث الغرانيق (١). كما قال ابو حيان في تفسيره « وليس في الصحاح ولا في التصانيف الحديثة شيء مما ذكروه ، فوجب اطراحه ، ولذلك نزهت كتابي عن ذكره فيه » ، وكذلك قال في توهين سند هذه الرواية القاضي عياض ، وأبو بكر بن العربي وغيرهم ، كل هذا الى جانب ان المروى فيها مرسل — أى سقط من سنده من بعد التابعي ، والجمهور يتوقف عن الاحتجاج به وحسبنا ذلك من طرق نقد سند هذه القصة .

ب — نقدوها من نواح مختلفة ، منها :

١ — مناقضتها القرآن من مثل قوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين » (٢) ، وقوله « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » (٣) والعجب أن هذه الآية في صدر السورة التي يحكي أن التخليط كان فيها . وقوله « قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، ان اتبع الا ما يوحى الي » (٤) .

٢ — نقدها بمناقضة اعتبارات عقلية محضة لا تتوقف على مسلمات دينية ، ثم من تلك الاعتبارات ما هو عقلي صرف ومنها ما هو تاريخي ومنها ما هو أدبي . فالعقلي الصرف ، أنها ليست الا خبر واحد وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة (٥) . ثم من الاعتبارات التاريخية ملاحظة أن الرسول بمكة — حيث تروى القصة — لم يتمكن من القراءة والصلاة عند الكعبة ولا سيما في محفل غاص ومنها أن معاداة المشركين الرسول كانت أكبر من ان يغتروا بهذا القدر فيخروا سجدا قبل أن يقفوا على حقيقة الأمر .

---

(١) أنظر هامش تفسير الطبري ١٠٥/١٧

(٢) سورة الحاقة آية ٤٤ — ٤٦ .

(٣) سورة النجم آية ٣ — ٤ .

(٤) سورة يونس آية ١٥ .

(٥) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٥٧٢/٤ .

ومن الاعتبارات الأدبية ما يسوقه القاضي عياض بقوله « ووجه ثان ، وهو استحالة هذه القصة نظرا وعرفا ، وذلك ان الكلام لو كان كما روى لكان بعيد الالتئام ، متناقض الأقسام ، ممتزج المدح بالذم ، متخاذل التأليف والنظم . ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين ممن لا يخفى عليه ذلك ، بل هذا لا يخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه ، واتسع في باب البيان ومعرفة فصيح الكلام علمه » (١) . وهذا القول يوضحه النظر في السياق من سورة النجم وانه تعييب للآلهة وحط من شأنها « ان هي الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (٢) فكيف يقحم قبل هذا قوله : « تلك الغرانيق العلى ، وان شفاعتهن لترتجى ؟ » وكيف يوضع هذا وسط ذلك السياق ، فيسيغه المشركون، بل يعجبون به ويطربون له ، ويسجدون مع النبي ويشاع اسلامهم جميعا .

وفي المقام بعد ذلك نفى الله لشفاعة الملائكة في قوله « وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى » (٣) فكيف ترتجى شفاعة أصنامهم حين تنفي شفاعة الملائكة على هذا النحو ، وكيف يتلاءم هذا في المزاج الأدبي لاساطين القول ، الذين تحدوا بالقرآن ، بل لأى عربي .

ومن الاعتبارات الأدبية التي ينقد بها متن تلك القصة كذلك ، ما ساقه الاستاذ الامام محمد عبده رحمه الله — في بحث له قيم الم فيه بطائفة من نقد القدماء ، ورفض القصة ، وفسر آية الحج هذه بما يستقيم دون اتصال بالسبب المزعوم في نزولها ، ولذلك الملحظ الأدبي الناقض لمتن تلك القصة هو : ان العرب لم يــرد في نظمها ، ولا في خطبها ، ولا نقل عن احد بطريق صحيح ، أنها وصفت آلهتهـا بالغرانيق ، وليس من معاني الكلمة شيء يلائم صفة الآلهية والأصنام حتى يطلق عليها في القرآن (٤) .

---

(١) الشفاء للقاضي عياض ٢/١٣٠ طبع الهند .

(٢) سورة النجم آية ٢٣ .

(٣) سورة النجم آية ٢٦ .

(٤) راجع المنار ٤/٨١ — ٩٩ .

فتلك الاعتبارات الأدبية وحدها ، دون نظر الى شيء وراءها ، مما لا يليق أن يهمله من رجح حلمه ، واتسع في فقه اللغة علمه ، حتى يحتج بعدها وبعد غيرها من قوى النقد بآية الحج المذكورة على امكان سعي الشيطان لتخليط القرآن .

على انك أن تهدر ذلك كله ، وتقبل مع الاستاذ Schacht قصة الغرانيق ، فلن تجد بذلك ، الطريق للاستشهاد بآية الحج ٥٢ على امكان سعي الشيطان لتخليط القرآن . نعم تكون القصة وحدها شاهدا على وقوع هذا مرة على النحو الذي ترويه ، وتكون سببا للنزول له اثره في تفسير الآية ، لكن الآية مع ذلك كله لا تكون شاهدا على هذه الدعوى ، في امكان سعي الشيطان لذلك لوجوه :

١ ــ ان الآية ــ على أن هذا سبب النزول ، وعلى فرض تخليط الشيطان على الأنبياء ــ ليست حديثا عن تخليط حصل لنبي الاسلام ولا فيها اشارة اليه ، والى هذا يشير ابو حيان ــ في الموضع السابق ــ اذ يقول « وهذه الآية ليس فيها اسناد شيء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انما تضمنت حالة من كانوا قبله من الرسل والأنبياء ، اذا تمنوا فليست الآية دليلا ــ في حساب البحث العلمي ــ على تخليط خاص بالقرآن » .

ولا يفوتك ان تلاحظ ان الآية تقول « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » فتعمم ، ولكن الكاتب يخص القرآن بامكان سعي الشيطان لتخليطه ، وذلك ما نمسك عن تعليله .

٢ ــ ان معنى الآية ، مع تسليم هذا السبب وتوجيه تفسيرها بمقتضاه ، انما هو ان ما يقع من تخليط الشيطان مؤقت ، لا يلبث أن ينسخه الله . ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم ، فهو امكان مؤقت لا يترك اثرا ، فلا يتجه مع هذا الاستدلال بالآية على امكان التخليط (١) .

الوجه الثاني : نسيان النبي صلى الله عليه وسلم .

فيقول : « كما أنه ليس من شك أيضا في أنه وصل الينا ــ اى القرآن ــ من غير تحريف على الرغم من نسيان الرسول (صلى

(١) راجع تعليق الاستاذ أمين الخولي على أصول الفقه لشاخت ٢٠ ــ ٣٤ .

الله عليه وسلم) لعدة من آيات الكتاب ، سورة البقرة الآيـــة ١٠٠ وسورة الأعلى الآية ٦ وما بعدها » (١) .

فيزعم هذا ان النبي صلى الله عليه وسلم وهو المبلغ عن الله عز وجل ينسى بعض ما يبلغ به ، ويستنتج ذلك من الآية التي أشار اليها وهي آية البقرة رقم ١٠٦ وليس ١٠٠ وهي قوله تعالى « مـــا ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، الم تعلم ان الله على كل شيء قدير » . (٢) وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى » (٣) .

والكاتب هنا يلقي الزعم على عواهنه دون بيان أو تفصيل ، وكأن الأمر مسلم ومقرر في تصوره ، والأمر ليس كذلك عند التدقيق ، وليس له مستند يقوى على تثبيت تلك الدعوى وسنبين فيما يلـــي مدلول الآيتين لنقدر على الحكم على صحة أو خطأ المدعي .

أولا : قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير » .

لقد فسر بعض المفسرين كلمة « آ ية » بالمعجزة ، كالشيخ محمد عبده ومحيي الدين بن عربي استنادا الى فاصلة الآية ، « فان ذكر القدرة والتقرير بها لا يناسب موضوع الكلام ونسخها ، وانمـــا يناسب هذا ذكر العلم والحكمة » (٤) .

وعلى هذا تخرج الآية عن محل الاستشهاد فلا تكون دالة على النسيان .

ثم يقال له ايضا : ان كلمة « ننسها » فيها احدى عشرة قراءة ،

---

(١) المرجع السابق ٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ١٠٦ .

(٣) سورة الاعلى آية ٦ ، ٧ .

(٤) انظر النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ٢٥٤ الطبعة الاولى مطبعـــة المدني ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٣م بمصر عن تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ٤١٨/١.

(٤) البحر المحيط ٣٢٤/١ وتفسير الطبري ٣٧٩/١ والكشاف للزمخشري ٢٢٩/١ والنسخ في القرآن الكريم ٢٥٠ . انظر تعليق أمين الخولي على أصول الفقه لشاخت .

وفيها معان عدة فقيل يراد بها التأخير ، او الترك او النسيان ؛ ومع هذه الاحتمالات لا يصح التمسك والاقتصار على معنى واحد هــو النسيان كما ذكره الكاتب .

وحتى على فرض ان المراد منها النسيان فقط ، فيمكن القول ، أنها ليست شاهدا مطلقا على دعواه ان النبي صلى الله عليه وسلم نسي آيات ، واخل هذا بصيانة الكتاب عن التحريف ، لأن الكلام في انساء الله اياه ، لا في نسيانه هو ، وانساء الله له الآية كعــــدم ايحائها ، وهو بالنسيان بعد ذلك يؤدي رسالته ، أما لو أراد الله ابلاغها فنسيها ولم يؤدها فهذا هو المحرف للوحي ، وليس هو المذكور في الآية : الا ان يتحكم في اختيار قراءة بعينها ويرفض ما عداها ولو لم تكن من القراءات القوية ، على انه إن يرد ذلك فسنسايره أيضا فنرى :

٤ ــ أنه على أبعد التنزل والمسايرة ، ومع فرض قصر الكلمة في الآية على « تنسها » بتاء الخطاب وهو أبلغ ما يطمع فيه المستشهد ، على هذا كله لا تشهد الآية لا على وقوع النسيان ، ولا على الاخلال بصيانة الكتاب عن التحريف .

أما أنها لا تشهد بوقوع النسيان فعلا ، فلان الكلام على صورة الشرط ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير ــ وكل ما تفيده حصول الجواب ان حصل الشرط ، لا وقوع الشرط فعلا ، فكلمات الشرط تدخل على المستحيل مثل : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، « ولئن أشركت ليحبطن عملك » ، خطابا للنبي ونظير هذا ان تقول ، ما ينصف الاستاذ يصل الى الحق ، تريد وقوع هذا بوقوع ذاك وليس من معناه وقوع الانصاف من الاستاذ فعلا ، وهذا الملحظ قديم اورده المفسرون (١) .

فمعنى الآية على هذا «إن تنس تلاف الله نسيانك » .

واما ان الآية لا تشهد بشيء من الاخلال بصيانة الكتاب عــن التحريف فهو أن الله يحدث أنه مراقب الرسول مشرف على الحال ،

---

(١) تفسير الامام البيضاوي ١٧٨/١ وهامش تفسير الطبري ٣٦٠/١ انظر تعليق أمين الخولي على اصول الفقه لشاخت ٣٩ .

مبدله بما ينساه خيرا منه ، فهو عالم بنسيانه ، مغتفر له اياه ، معوض له عما ينسى ، فالآية على عكس ما يريد الاستاذ شاهدة — بفرض أن هذا تفسيرها وعلى كل هذا التنزل والتسليم — على عناية زائدة بمراقبة التبليغ ، واصلاح شأنه فكيف جعلها الكاتب شاهد نسيان وتحريف ...

ثانيا : قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى» (١) . فقد فسر النسيان كذلك بمعنى ترك العمل ، فالمعنى انه لا يترك العمل الا بما شاء الله ترك العمل به فينسخه — وبهذا تخرج الآية من موضوع احتجاج الكاتب ، وان ابي الاقصرها على معنى النسيان ، فالاستثناء منه — الا ما شاء الله — قد فسر بأنه استثناء غير حقيقي ، وذلك لأوجه ، منها :

١ — ان الاستثناء انما هو لاظهار قدرة الله ، وان عدم نسيان الرسول منحة من الله له وتفضل يؤيده به ، ولهذا المقام نظائر قرآنية ، اريد فيها بيان قدرة الله ، وعدم مشيئة الله وقوع الأمر المقدور ، المؤثر على مهمة الرسول وشخصيته ، مثل آيتي الاسراء « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا اليك ، ثم لا تجد لك به علينا وكيلا ، الا رحمة من ربك ان فضله كان عليك كبيرا » (٢) ، مع القطع بأن الله لم يشأ ذلك ، ومثل آية الزمن « ولقد أوحى اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين»(٣).ومحال ان يشرك النبي صلى الله عليه وسلم .

٢ — ان هذا الاستثناء بالمشيئة قد استعمل في اسلوب القرآن للدلالة على الثبوت والاستمرار ، فهو استثناء صلة في الكلام وليس ثم شيء أريد اخراجه ، وشواهد هذا الاسلوب القرآني قوله عن أهل النار « خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فعال لما يريد(٤) وقولهفي أهل الجنة« خالدين فيها ما دامتالسموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ » (٥) . ولعل منه كذلك قوله « قل لا

---

(١) سورة الاعلى آية ٦ ، ٧ .

(٢) سورة الاسراء آية ٨٦ ، ٨٧ .

(٣) سورة الزمر آية ٦٥ .

(٤) سورة الزمر آية ٦٥

(٥) سورة هود اية ١٠٧ ، ١٠٨ .

املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله (١) » .

الوجه الثالث : وقوع النسخ في القرآن الكريم .

فيقول : « ولا يتعارض مع حجية القرآن القاطعة كذلك ان بعض آياته المتأخرة تنسج ما قبلها ، سورة البقرة اية ١٠٠ وسورة النحل اية ١٠٣ وما بعدها (٢) ، وكان هم المفسرين المتأخرين التخلص من المتناقضات العديدة الواردة في القرآن والتي تصور لنا تدرج محمد في نبوته ، اما بما عمدوا اليه من التوفيق بينها ، واما بالاعتراف بأن الايات المتأخرة تنسخ ما قبلها ، وذلك في الحالات التي يشتد فيها التناقض بين تلك الايات (٣) .

والكاتب هنا لم يحرر معنى النسخ ولم يبين وجه التعارض والتناقض واكتفى بالاشارة الى آية النسخ السابقة وآية النحل « في قوله تعالى « ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » (٤) .

وهذه الآية الثانية مقحمة على دعوى النسخ ، وليس محل الاستشهاد — الدقيق — بها هنا ، وانما اراد بها فقط ان يؤازر دعوى الملحدين القدامى في دعواهم ، ونكتفي برد الآية ذاتها المفحم على هذه الدعوى .

اما الآية الاولى فهي التي تستحق منا وقفة نكشف فيها عن وجه الصواب الذي حاد عنه الكاتب في فهم معنى النسخ .

فلقد تعددت تعريفات العلماء لمعنى النسخ في الاصطلاح الشرعي :

---

(١) سورة الاعراف آية ١٨٨ . راجع تعليق أمين الخولي على اصول الفقه لشاخت ٣٧ وما بعدها وراجع للتفصيل النسخ في القرآن الكريم ٢٥٣ وما بعدها .

(٢) يحيل هذه الجزئية الى كتاب استاذه السابق ٢/٥ :
Geshichte des Qorons, Nöldeke, Schwally

(٣) أصول الفقه لشاخت ٣٩ وما بعدها .

(٤) سورة النحل آية ١٠٣ .

فعرفه الامام الجصاص بأنه : اطلاق الشرع بيان مدة الحكم والتلاوة (١) . وعرفه الامام البيضاوي بأنه : « بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه » (٢) .

وعرفه ابو بكر الباقلاني بأنه « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » .

وعرفه فخر الدين الرازي بأنه « طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك ، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا » (٣) . وعرفه ابن الحاجب بأنه « رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر » (٤) .

هذه هي حقيقة النسخ ولسنا في حاجة الى تفصيل هذه التعاريف من ناحية أصولية فنية انما يكفينا أنها في جملتها تعني ان الله شرع حكما ما ثم رفعه ونسخه وابدله بحكم آخر غيره بما يناسب التدرج التشريعي الذي هو صفة من صفات التشريع الاسلامي .

والسؤال الموجه الى الكاتب بعد هذا ما هي صلة ذلك بعدم قطعية ثبوت القرآن انهما قضيتان منفصلتان ، لا تمت احداهما الى الأخرى بصلة ، اللهم الا صلة واهية .. كما ألمح لها الاستاذ أمين الخولي في تعليقه على كلام الكاتب ، وهي شبهة ما أثير قديما من ان النسخ يلزمه البداء أي ظهور شيء كان خافيا على الله ، وتلك شبهة واهية ، وقد مل القول فيها . كذلك واضح رد القدماء عليها بأن النسخ لم يكن الا اتباعا لمصلحة الخلق لا تغيرا لعلم الله ، والشرائع انما قصد بها مصالح الناس الدينية والدنيوية ، فتبدلت الخطابات بحسب تبدل المصالح .

---

(١) احكام القرآن للامام احمد بن علي الرازي الجصاص ٥٩/١ طبعة العثمانية ١٣٢٥ هـ استانبول .

(٢) منهاج الوصول في معرفة علم الاصول للقاضي الامام ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي ٦٤ مطبعة السعادة ١٩٥١ بمصر .

(٣) النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ٨٧ ، ٨٨ .

(٤) مختصر المنتهي الاصولي للامام ابن الحاجب مع شروحه ١٨٥/٢ الطبعة الاولى المطبعة الاميرية ١٣١٦ هـ بمصر .

على انه كان يجب على الكاتب أن يقدر أن طوائف من المسلمين المتأخرين قد أنكروا جواز النسخ ، وفسروا الآيات المقول بنسخها تفسيرا لا يتوقف على القول بالنسخ .

فعلى القول بوقوع النسخ فعلا في القرآن ، لا يظهر له تأثير في قطعية الثبوت وعلى القول بعدم جواز النسخ يسقط الايراد من أساسه .

وبعد هذا يبقى القول والسؤال للكاتب أين التناقض الذي كان هم المفسرين التخلص منه ؟ هذا ما لا يستطيع اثباته بعد هذا البيان .

والأمر الذي لا يمكننا استيعابه وتوجيهه وجهة علمية: اشارته الى ان تلك التناقضات ــ المزعومة ــ تصور لنا تدرج محمد (صلى الله عليه وسلم) في نبوته فانها تصور التدرج حقا ولكن أتدرج التشريع أم تدرج المشرع ؟ أما عمل المشرع فظاهر في تدرجه ولكن هل ذلك تدرج للنبي صلى الله عليه وسلم ؟ وهل يعتبر تدرج المعلم والمدرب والمروض والطبيب في العناية بمن يعلم أو يدرب أو يطبب صدى لتغيير في نفسه هو ؟ لا شك ان ذلك غير الواقع ، وهب ــ تساهلا ــ ان هذا المظهر يحتمل تدرج النبي وتدرج الشرع فكيف تحكم الكاتب وجعله مظهر تدرج النبي صلى الله عليه وسلم لا غير ؟ لا تدري اى اسلوب علمي يعتمد الكاتب في ذلك ، حتى يقرر ان التبديل يمثل ترقي النبي صلى الله عليه وسلم في نبوته ولا يمثل ترقية في اعداد أمته وتلطفه في تربيتها (١) .

وبمجموع هذه الردود على الجهات الثلاث التي زعم Schacht انها توهن قطعية ثبوت القرآن . لا يبقى محل لدعواه ولا وجه علمي يقابل به ما أوردناه .

وهذه النظرة الاستشراقية تعطينا تصورهم للقرآن الكريم كمصدر تشريعي من حيث ثبوته ، فهو لم يثبت عندهم من قبل الله عز وجل ولم ينزل بصورة وحي منه تبارك وتعالى ، وانما هو محض ادعاء واختلاق من محمد صلى الله عليه وسلم تبلور من اتصالاته بمن حوله من اليهود والنصارى وغيرهم وساعد على ذلك حالته المرضية

---

(١) راجع تعليق الاستاذ أمين الخولي على أصول الفقه لشاخت ٤٨ بتصرفات .

وعزلته الموحشة التي توهم من خلالها الوحي ، فرأى من واجبه تبليغ هذه الدعوة الى الناس .

وهذه افتراءات هشة ذكرها وحكاها القرآن على لسان اليهود والنصارى من قبل ورد عليها تفصيلا (١) . ولسنا هنا في معرض

---

(١) قال تعالى « وقال الذين كفروا ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤا ظلما وزورا ، وقالوا أساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ، قل انزله الذي يعلم السر في السموات والارض إنه كان غفورا رحيما » الفرقان آية ٤ ــ ٥ وقال تعالى « واذا لم تاتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها ، قل انما اتبع ما يوحي الى من ربي ، هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » الاعراف آية ٢٠٣ ، وقال تعالى « قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحي الى يونس » آية ١٥ . فليس للنبي صلى الله عليه وسلم دخل في القرآن ، ودوره انما هو وعيه وحفظه وتلاوته وتبليغ أحكامه ، قال تعالى مخاطبا محمدا صلى الله عليه وسلم « لا تحرك به لسانك لتعجل به ، ان علينا جمعه وقرآنه ، فاذا قراناه فاتبع قرآنه ، ثم ان علينا بيانه » القيامة آية ١٦ ــ ١٩ وقال تعالى « ورتل القرآن ترتيلا » المزمل آية ٤ . ولم يزعم النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن من عند نفسه وتخلى عن هذا الفخر وتبرا من ذلك ، وهو الصادق المصدوق والامين عند قومه وقال تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم « قل لو شاء الله ما تلوته ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون » يونس ١٦ . ولقد كانت تمر على النبي صلى الله عليه وسلم مواقف محرجة لا يخرجه منها الا وحي القرآن ، وكثيرا ما كان يتاخر الوحي ويبلغ الامر بالنبي صلى الله عليه وسلم مبلغه ، وحادث الافك خير شاهد على ذلك فلقد سارت الاشاعة بين بيوتات المسلمين بالطعن في زوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة رضي الله عنها ، ولم تنزل براءتها الا بعد فترة ليست باليسيرة حيث نزل قوله تعالى « ان الذين جاءوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرىء منهم ما اكتسب من الاثم والذي تولى كبره منهم له عذاب اليم » النور ١١ ولقد حذر الله نبيه صلى الله عليه وسلم من ان يتقول على الله ما لم يقله وحاشاه صلوات الله عليه ان يفعل ذلك قال تعالى « ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين ، فما منكم من احد عنه حاجزين » الحاقة ٤٤ . ويضاف الى ذلك الاعجازات التي تضمنها القرآن الكريم من بلاغة تفوق قدرة بلغاء العرب ومن انباء عن الغيب ومن تقارير لحقائق علمية كثيرة قد كشف العصر الحديث عن بعضها وما الى ذلك مما يستحيل على النبي صلى الله عليه وسلم معرفته او الاحاطة به .

مناقشة تلك الدعاوى وتفنيدها ، وانما المراد بيان أصل التصور ومنشأه ، ويكفينا هنا القول بأن هذا التصور مردود من الناحية العلمية والتاريخية المجردة ، وكل ما ذكروه لا يشكل دليلا يستأهل النقاش ويصلح مستندا لاثبات الزعم .

ب ـ نصوص القرآن :

أما نظرتهم الى القرآن الكريم من جهة كونه نصوصا تستخلص منها الأحكام الفقهية والتشريعية فقد عمدوا الى تضعيف هذه النصوص القرآنية ذاتها ، وحاولوا بشتى الطرق توهينها بحيث تفقد صلاحيتها كنصوص ثابتة عن طريق الوحي أو كنصوص تصلح لتكوين مجموعة قانونية تستقى منها الأحكام العامة والتفصيلية .

فزعموا أن نصوص القرآن الكريم قد دخلها الاضطراب وعدم الثبات يقول Goldziher : لا يوجد كتاب تشريعي ، اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منزل أو موحي به ، يقدم نصه في اقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات ، كما نجد في نص القرآن . وفي جميع الشوط القديم للتاريخ الاسلامي لم يحرز الميل الى التوحيد العقدي للنص الا انتصارات طفيفة .

ثم يضيف قائلا ، ليس هناك نص موحد للقرآن ، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير ، والنص المتلقي بالقبول (القراءة المشهورة) الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته ، يرجع الى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان (رضي الله عنه) دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة ، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق ، فهي اذا رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول .

ثم يقول : بيد أن هذه الرغبة لم يصادفها التوفيق على طول الخط ، فان النص الأصلي المفترض ، الذي ينسب الى نفسه ـ بمعنى ادق من الكتب السماوية في أديان أخرى ـ ان كل كلمة منه ، وكل حرف من حروفه ـ بالمعنى الحرفي ـ يمثل كلام الله الذي سجل نصه المعتمد منذ القدم في اللوح المحفوظ ومن هذا اللوح نزل به ملك الوحي شفاها على الرسول المختار (صلى الله عليه وسلم) . هذا النص

يعرض من أقدم عهود الاسلام ، في مواضع كثيرة ، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق بها ، تختلف اختلافا ليس دائما من نوع عادم الأهمية ، وتجاه هذه القراءات يسود الميل الى التسامح في اختلافها ، فلم تستبعد مثل تلك القراءات المختلفة لصالح نص اعتمدت صحته وحده ، كما كان منتظرا من نص آلهي انما يمكن أن ينسب الى نفسه حق الصدور عن الله اذا جاء في قالب موحد متلقى من الجميع بالقبول ، بل اعتمدت اصالة كل هذه الروايات المختلفة اى صدورها عن المصدر الآلهي جميعا واحدة الى جانب أخرى (١) .

هذه الفكرة المختصرة عن القرآن الكريم كونت تلك الصورة المزرية عنه وعن دور النبي محمد صلى الله عليه وسلم — المزعوم — فيه . والذي أدى أخيرا وكنتيجة طبيعية لهذا التصور الى وسم القرآن بالصفة البشرية . تلك النتيجة التي رتبوا عليها كل بحوثهم وآرائهم وركزوا حولها كل تحليلاتهم واستقوا على ضوئها استدلالاتهم واستنتاجاتهم .

مشتملات القرآن المكي والمدني :

ترتيبا على الفكرة العامة للقرآن الكريم يرى المستشرقون أن القرآن قد اشتمل على أمور كثيرة متعارضة ومتناقضة في كثير من الأحيان وغير معقولة في أحيان أخرى ، وهذا أمر طبيعي ينسجم ومصدر القرآن البشري في نظرهم المتصف بالضعف والقصور وكثرة الخطأ وما الى ذلك مما هو من صفات البشر . ما دام مستندا الى جهد بشر واحد ، حتى جوانب العقيدة التي تدور حولها معظم الآيات وتقررها بشكل واضح ادعوا أنها متناقضة وغير متجانسة ، فيقول Goldziher : «من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحدا متجانسا وخاليا من التناقضات ، ولم يصلنا من المعارف الدينية ، الأكثر أهمية وخطرا ، الا آثار عامة نجد بينها اذا بحثناها في تفاصيلها ، أحيانا تعاليم متناقضة » (٢) .

---

(١) مذاهب التفسير الاسلامي للمستشرق اجنتس جولد تسيهر ٤ وما بعدها ترجمة دكتور عبد الحليم النجار مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤هـ — ١٩٥٥م بمصر .

(٢) العقيدة والشريعة ٧٨ .

وهذا التصور المتسلسل يؤدي حتما الى النتيجة المقررة عندهم ان القرآن والحال هذه لا يمكن أن يكون مصدرا تشريعيا يعتمد عليه .

ولننظر الى المؤشرات والمشتملات التي تضمنها القرآن الكريم والتي على ضوئها قرروا تلك النتيجة آخذين في اعتبارهم تصنيف مشتملات القرآن الى مكية ومدنية وهذا ما كلفهم مفارقات وتناقضات كثيرة كما سنرى .

يقول Goldziher : « والى القارىء أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحي به ، المعروف باسم القرآن ، والذي هو أيضا أثر من آثار الأدب العالمي ، صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ، حض على اعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التي كان يحياها أولا ، قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل اليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ، تدليل ، بخلق العالم وتكوين الانسان تكوينا عجيبا ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى ان الله يستطيع أن يميته ويبعثه كما يشاء » (١) .

وهكذا يقرر أن هذه هي مشتملات القرآن جوانب أخلاقية ومقاصد ايمانية بالله سبحانه وتعالى تتمثل في نبذ الكفر والحياة الدنسة ، والاستعداد لليوم الآخر ، مع ايمان وتسليم مطلق لله سبحانه وتعالى .

وهذا كله حق لكنه عرض لجانب واحد من حقيقة الاسلام ، هذه الحقيقة التي لا مزية ولا اختلاف فيها بينه وبين اليهودية والنصرانية .
أما جوانب الحكم والسياسة والتنظيم والادارة والتشريع والفصل في ذلك كله وفق دلالات الآيات القرآنية فهو جزء غير داخل في مشتملات القرآن ، بل إنه ليس من مهمة القرآن كما لم تكن تلك مهمة دين اليهود عامة والنصارى خاصة ، فالوحي الذي نشره محمد صلى الله عليه وسلم في أرض مكة لم يكن ليشير الى دين جديد ، فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نماها في جماعة صغيرة ، وقوي في أفراد هذه الجماعة فهما للعالم مؤسسا على الحكم الإلهي (اى حكم الله وتقريره) ، ولكن لم يحدد ، تحديدا دقيقا حينئذ أشكال هذا الحكم

---

(١) المرجع السابق ١٦ .

او مذاهبه ، لقد كان يطلب من المسلمين ان يكونوا من المتقين ، لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعائر عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين ، وفي شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفي شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصيام) وفي أعمال خيرية لم تحدد كيفيتها وأوقاتها وعددها تحديدا يقوم على قواعد دقيقة ، وبالاجمال فان الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد » (١) .

فالوحي القرآني عموما والمكي على وجه الخصوص — في نظر هذا الصنف من المستشرقين — لم يكن دينا جديدا بل كان مجرد تعاليم دينية كالتي عند اليهود والنصارى .

وهذا زعم يعوزه الدليل لاثباته ، فقد كان التنزيل المكي يبنى في نفوس العرب تصورات وعقائد ومفاهيم جديدة فريدة لم تكن معروفة لديهم من قبل ، أو كانت أصولها الاعتقادية في اليهودية والنصرانية لكن التشويه والتحريف غطى على تلك الأصول ، وطمس كذلك حنيفية ابراهيم عليه السلام .

لقد كانت الفترة المكية مرحلة الصياغة العقائدية والفكرية للجماعة المسلمة الأولى ، لقد كانت مرحلة بناء التصور الشامل المتكامل للدنيا والآخرة .. للوجود .. للكون .. للحياة .. للاستسلام والطاعة المطلقة لله ورسوله والخضوع لحكم الله تبارك وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم .

لقد كان هذا الدين جديدا على العرب والبشرية قاطبة ، جديدا في شموله وتكامله ، وتكفل الله بحفظه ، كان دينا جدد من قلوب وعقول وتصورات الناس يومئذ ، واستحق كل ما بذل المسلمون في سبيله من الجهد والبذل والدماء ، وصبروا في سبيله على أنماط من الأذى والابتلاء حتى صفا معدنهم وخلص ايمانهم لله وحده .

يقول الشيخ محمد الغزالي — في الرد على دعوى أن « الوحي الذي نشره محمد صلى الله عليه وسلم في ارض مكة لم يكن ليشير الى

---

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ١٧ .

دين جديد .. » ـ : ان اهل مكة الذين يعرفون النصرانية جيدا قد قالوا لما سمعوا دعوة الاسلام : « ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة » (١) أي ان ما قرع اسماعهم هو شيء جديد غير معهود في الديانات الوثنية والكتابية المحرفة ، وذلك حق .

فان التوحيد المطلق ، المنكر للبنوة والولادة ، الرافض لتسوية أى مخلوق بالله ، كان شيئا جديدا طريفا أنطق الألسنة بهذا الاستغراب : « أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ، وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ان هذا لشيء يراد » (٢) .

فهل يصح القول بأن دعوة الاسلام لا جدة فيها ولا طرافة ؟

واذا كان القرآن النازل في مكة لا يكون دينا جديدا فماذا يكون ؟

ان الوحي المكي جمع كل الآداب والوصايا والمبادىء الرفيعة الموزعة في صحائف العهدين القديم والجديد وزاد عليها آدابا ، ووصايا ومبادىء اخرى احتاج اليها العالم في تقويم فطرته وصيانة حياته ، وذلك كله الى جانب ما صحح من عقائد ، واستن من شرائع لم تكن معروفة في العبادات الأصلية ، ان سورة الأنعام ، وحدها أو سورة الاسراء وحدها ـ وهما مكيتان ـ تضمنتا من حقائق الدين ما يربو على الأناجيل كلها .

فاذا لم يكن الاسلام في مكة دينا ، فلن تكون اليهودية ولا المسيحية ديانات (٣) .

لقد كانت مهمة القرآن المكي الأول ترسيخ معنى التوحيد الخالص لله عز وجل وإفراده بالعبودية ، وهو ما تمثله شهادة ألا اله الا الله ، وان محمدا رسول الله ، هذه الشهادة التي دارت حولها معاني الايمان بالله وباليوم الآخر ونبذ الشرك في كل صوره مدة ثلاثة عشر عاما . حتى رسخ في الأذهان والقلوب ألا اله الا الله وانه وحده القاهر القادر من دون من اتخذوهم أربابا « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا

(١) سورة ص آية ٧ .

(٢) سورة ص آية ٥،٦ .

(٣) دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين للشيخ محمد الغزالي ٣٦ وما بعدها الطبعة الثانية ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م دار الكتب الحديثة بمصر .

ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنفذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » (١) ، « ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين » (٢) .

وكان القرآن المكي يهذب أخلاق المسلمين ويغرس معنى الايمان الصحيح والخوف والخضوع والاستسلام له عز وجل وحده والعمل الخالص ابتغاء لمثوبته والفوز بما وعد المؤمنين من جنات ونعيم والنجاة من نار الجحيم .

والقرآن المكي بمجموع ذلك يعيد للمسلمين فطرتهم الصافية ويجلو ما ران عليها من بعد عهدهم بالهدى والرشاد . ويمهد سبلها لتقبل شرع الله والتجاوب معه ، فخطاب القرآن هو الخطاب الوحيد الذي ينسجم والفطرة السليمة ، وهو الوحيد الذي يعرف متطلبات هذه الفطرة ، فيحكمها ويوجهها بما فيه سعادتها وهناؤها .

وأما ما يريد المستشرقون ان يثبتوه من أن الفترة المكية لم تكن سوى فترة تهذيبية تبنى النفوس على التقوى وابتغاء رضوان الله . وليس لها أدنى صلة بالسياسة والحكم والتشريع وأن ذلك فرضته الظروف في المدينة — كما سيأتي — فان هذه دعوى يعوزها الدليل أيضا بل إنها في ذاتها دليل على خلاف مبتغاهم .

فليس صحيحا في الجملة أن القرآن المكي لم يشتمل على جوانب تشريعية ، فقد وضعت كثير من الأسس والقواعد التشريعية في مكة وهذا ما يعترف به Goldziher مناقضا نفسه حيث يقول « وهذه القواعد التي اتخذت أساسا للتشريع التالي ، على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواعظ مكة ، أي وضعت مبادؤها ، ثم نقلت هذه المبادىء مع المهاجرين المكيين الى مدينة النخل في الجزيرة العربية » (٣) .

ومن ناحية أخرى فان غرس معنى لا اله الا الله يحمل في طياته جوانب تشريعية بل هو مرحلة تمهيدية لازمة وضرورية لمرحلة التشريع التفصيلي .

---

(١) سورة الحج آية ٧٣ .

(٢) سورة الاعراف ١٩٤ .

(٣) العقيدة والشريعة ١٨ .

فالقرآن المكي كان يغرس الجوانب التطبيقية التشريعية بغرسه للجوانب الأخلاقية من تزكية النفس وتطهيرها وحسن التعامل مع الناس بالصدق والعدل ونصرة الضعيف والمظلوم وبر الوالدين والعفو عن المسيء والبعد عن الفحشاء وفي ذلك نزلت الآيات المكية قال تعالى: « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون » (١) ويجمل المحرمات فيقول تبارك وتعالى « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا، ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون، ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفس الا وسعها، واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى، وبعهد الله اوفوا، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » (٢) .

وهذه كلها أوامر من الله وتشريعات تستهدف التربية أولا والتطبيق في حياة المسلم ثانيا . وهي أمور تشريعية بلا ريب .

ويكفينا دليلا في ذلك ان القرآن المكي ركز في النفوس المسلمة ألا سلطة ولا حكم ولا تشريع ولا تقنين لأحد من البشر ولا حق لأحد منهم في التحليل والتحريم، ان ذلك كله لله وحده فله الحاكمية المطلقة على البشر فهو الاله وهو الرب .

قال تعالى: « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت واليه أنيب » (٣)، وقال عز من قائل: « ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب، ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون » (٤) .

وفوق ذلك كله فان الصلاة فرضت في مكة والآيات الأولى في الخمر نزلت في مكة وهي قوله تعالى: « ومن ثمرات النخيل والأعناب

---

(١) سورة النحل آية ٩٠ .

(٢) سورة الانعام آية ١٥١ — ١٥٢ .

(٣) سورة الشورى آية ١٠ .

(٤) سورة النحل آية ٦٧ .

تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون »(١).

وكذلك آيات الترغيب بتحرير الرقاب وهي قوله تعالى : « فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة فك رقبة »(٢) . وكذلك الآيات الأولى في تحريم الربا وهي قوله تعالى : « وما أوتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله ، وما أوتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون »(٣) .

بل ان الزكاة في أصل تشريعها انما كان في مكة ، يقول تعالى في الآيات المكية : « ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون »(٤) .

« قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون » (٥) .

« وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين »(٦).

والمراد بالزكاة في الآيات « الصدقة الواجبة » على بعض خلاف بين العلماء (٧) .

---

(١) سورة النحل آية ٦٧ .

(٢) سورة البلد آية ١١ — ١٣ .

(٣) سورة الروم آية ٣٩ .

(٤) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

(٥) سورة المؤمنون آية ١ — ٤ .

(٦) سورة الانعام آية ١٤١ .

(٧) قال ابن كثير في تفسير آية سورة المؤمنون « والذين هم للزكاة فاعلون » : الاكثرون على أن المراد بالزكاة ههنا زكاة الاموال مع أن هذه الآية مكية . وانما فرضت الزكاة بالمدينة في سنة اثنتين من الهجرة .

والظاهر أن التي فرضت بالمدينة انما هي ذات النصب والمقادير الخاصة ، والا فالظاهر أن أصل الزكاة كان واجبا بمكة قال تعالى في سورة الانعام وهي مكية « وآتوا حقه يوم حصاده » وقد يحتمل أن يكون المراد بالزكاة ههنا زكاة النفس من الشرك والدنس كقوله تعالى : « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » . وكقوله « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » على أحد القولين في تفسيرهما ، =

ونخرج من هذا الى ان القرآن النازل في مكة انما استهدف بناء العقيدة الاسلامية الصافية في نفوس المسلمين وترسيخ معنى لا اله الا الله محمدا رسول الله . وافراد الله تعالى بالألوهية والربوبية واستشعار الحاكمية له وحده .

ورغم ان ذلك كان هو الغاية من الفترة المكية الا ان التنزيل المكي تضمن احكاما كلية عامة ومجملة تاركا تفصيلها الى الفترة المدنية كتحريمه عموما لأكل مال اليتيم في الآية المكية « ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن » (١) . وترك التفصيل للآيات المدنية كقوله تعالى : « وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ، ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ، فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا » (٢) .

وكذلك تحريم القتل والفواحش وغير ذلك بصفة اجمالية في مكة ثم ترك التفصيل والتنفيذ الى مرحلة التشريع في المدينة حيث الدولة الاسلامية القادرة على تنفيذ تلك الأحكام .

ولم يمنع ذلك كله من تقرير بعض التشريعات على سبيل التحديد كفريضة الصلاة والزكاة وذكر الخمر وتحريم الربا وتحرير الرقاب من الرق — كما سبق — وأيًّا كان الأمر فلا مدخل للمستشرقين في التفرقة بين التنزيل في مكة والمدينة وتصويرهما كقرآنين متباينين . فان القرآن في مكة كان يتنزل متناسبا تناسبا كاملا وتاما ليغطي احتياجات المرحلة الأولى في الدعوة ، واحتياجاتها في المرحلة الأولى هي التربية وبناء العقيدة لا التشريع وتفريع الأحكام .

ولا شك ان تلك المرحلة الأولى لم يكن المسلمون في حاجة فيها الى تشريعات شاملة كعقوبات الجنايات والحدود والقصاص وما الى

= وقد يحتمل أن يكون كلا الامرين مرادا ، وهو زكاة النفوس ، وزكاة الاموال ، فانه من جملة زكاة النفوس والمؤمن الكامل هو الذي يفعل هذا وهذا ، والله أعلم . انظر تفسير القرآن العظيم للامام ابن كثير ٢٣٨/٣ط عيسى البابي الحلبي بمصر .

(١) سورة الاسراء آية ٣٤ .

(٢) سورة النساء آية ٦ .

ذلك فان هذه تشريعات تستلزم سلطة قادرة على تنفيذ تلك الأحكام والعقوبات . فتشريع ذلك لا يتناسب وواقع المسلمين باعتبارهم قلة مضطهدة لا تستطيع مزاولة معتقدها بحرية في مكة فكيف بتشريع يحتاج الى تطبيق .

ومن ناحية أخرى فان حكمة التدرج في التشريع تستدعي هذه المرحلية ، حتى يكون الامتثال عن قناعة وايمان . يوضح ذلك ما رواه البخاري ن ع عائشة رضي الله عنها قالت : « انما نزل من القرآن أول ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا ثاب الناس الى الاسلام نزل الحلال والحرام ، ولو نزل أول شيء « لا تشربوا الخمر » لقالوا : لا ندع الخمر ابدا ، ولو نزل « لا تزنوا » لقالوا : لا ندع الزنا أبدا . فأساس تطبيق الأحكام الشرعية اذا الايمان بالله عز وجل الايمان المطلق والاعتقاد الصحيح فاذا وجد ذلك ووجدت السلطة والدولة جاز بل وجب مطالبة الناس بأحكام تشريعية تفصيلية ووجب ترتيب العقوبة على مخالفتها .

واما نظرة المستشرقين للقرآن المدني في عمومه فهي نظرة موغلة في التجني وتكاد آراء فريق المغرضين من المستشرقين وتصوراتهم تتوحد في ذلك ، ويعبر Goldziher عن فكرتهم فيقول : « وفي المدينة استمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) يظهر انه موحي له بواسطة الروح الآلهي كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولكن اذا كان محمد (صلى الله عليه وسلم) في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فان تبشيره قد اتخذ الى جانب هذا اتجاها جديدا ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها . بل ان تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضا مجاهدا وغازيا ورجل دولة ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئا فشيئا . عندئذ اتخذ الاسلام باعتباره نظاما شكله النهائي ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي » .

ثم يضيف قائلا : « وفي المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة ، والذي كان يدعو (لله ودينه) في وسط فريق صغير من

اتباعه ، والذي شرد عن الوسط الذي كان يسوده اشراف مكة ، والذي كان خاضعا مسلما ، صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم اعمالا حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع القوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهدا في المال وجمعه ، نعم انه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح يملي القوانين ، ويضع الترتيب لأمور الدين العملية واهم احتياجات الحياة الاجتماعية » .

ويقول ايضا : « ان العصر المدني قد أدخل تعديلا جوهريا حتى في الفكرة التي كونها محمد (صلى الله عليه وسلم) عن طابعه الخاص. ففي مكة كان يشعر أنه نبي يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة . وان لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بانذار أمثاله في الانسانية وانقاذهم من الضلال .

اما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد تغيرت مقاصده وخططه واتجهت اتجاها آخر كذلك بحكم الظروف الخارجية . ولا غرو : فقد وجد في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما جعله يرفع الى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية »(١) .

ويلخص مستشرق آخر فكرة المستشرقين تلك ، فيقول : « وقد اكد الكتاب الأوربيون مرارا ان النبي (صلى الله عليه وسلم) سلك مسلكا جديدا تمام الجدة منذ هاجر الى المدينة ، ومنذ أن تغيرت ظروف حياته هناك ، وانه لم يعد بعد ذلك البشير النذير المرسل الى الناس الذين كانوا قد اقنعهم بالحجة بصدق الدين الذي أوحى اليه . وانما ظهر الآن اقرب الى أن يكون متعصبا مندفعا يستغل كل ما في سلطته من قوة ومهارة سياسية في فرض نفسه وفرض آرائه »(٢) .

ويريد أولئك المستشرقون من مقالتهم تلك التوصل الى ان القرآن ومنهج النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد تغير في المدينة عنه في مكة لتغير الظروف المحيطة بالدعوة .

---

(١) العقيدة والشريعة ١٦ وما بعدها .

(٢) الدعوة الى الاسلام ، السير ارنولد ٥٣ عن فقه الدعوة للدكتور جمعة علي الخولي الطبعة الاولى بمصر ١٣٩٦هـ — ١٩٧٦م .

ويهمنا في الرد هنا مناقشة مدى تغير القرآن الكريم كمصدر تشريعي .

فان مبدأ الفصل بين القرآن النازل في مكة والنازل في المدينة مبدأ خاطىء من أساسه فان القرآن وحدة واحدة متكاملة ، فأساسات البناء الاجتماعي والتشريعي في المدينة بنيت في مكة — كما سبق — فمقولة ان البذور الأولى للنظام الاجتماعي والفقهي والسياسي ظهرت في المدينة قول غير صحيح في جملته ، صحيح أن اكتمال البناء والنظام الاجتماعي والفقهي والسياسي قد تم وتكامل في المدينة ، لكن هذا لا يستلزم قطع صلته بجذوره في مكة لا من حيث الفاظه ورسمه اللغوي والبلاغي،(١) ولا من حيث مضمون آياته وتوجيهاته فمضمون الآيات ومنهج القرآن واحد لم يتغير ، فاذا كانت آيات الأحكام والتشريع تنزلت بكثرة وتكاملت في المدينة فلأن مرحلة الجماعة المسلمة أو الدولة المسلمة تستدعيها .

وفي نفس الوقت فقد كانت آيات الأحكام والتشريع موجودة أيضا في مكة لكنها كانت قليلة ويسيرة متناسبة وأوضاع النشأة الأولى .

فاذا تكامل التشريع بتنامي الجماعة المسلمة فهذا لا يعني البتة تغير الوحي أو القرآن أو المنهج والخطة ، بل يعني التكامل والنضج .

حتى الجهاد الذي فرض في المدينة لا يعني تغير الخطة ومنهج الدعوة ، فقد كان مبدأ الجهاد مقررا في مكة ، وكان فيها من الجهاد ما يتناسب ودور الجماعة المسلمة ، لقد كان هناك جهاد النفس وجهاد الصبر على ترك التصورات والعادات والأعراف الجاهلية والصبر على أذى المشركين . لقد كان المبدأ العام هو الصفح والعفو عن المسيئين .

وهذا المبدأ ليس فيه تعارض ومبدأ الجهاد والحرب ، فالى جانب تشريع الجهاد ووجوب حرب كفار قريش ومن والاهم فان مبدأ

(١) تعرض جولد تسيهر الى النواحي البلاغية في القرآن بين القرآن المكي والمدني ليستدل على اختلاف المنهجين وخير من رد عليه وفند مزاعمه الشيخ محمد الغزالي، فراجع كتابه دفاع عن العقيدة والشريعة ٤٢ وما بعدها .

العفو والصفح ظل يعمل عمله وظل القرآن المدني يذكر به النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فيقول تبارك وتعالى في سورة مدنية : « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا ، حسدا من عند أنفسهم ، من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره » (١) . وقال تعالى عن اليهود « ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ، فأعف عنهم واصفح ، ان الله يحب المحسنين » (٢) . وقوله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا »(٣) .

وحتى الصفح والعفو المأمور به في مكة كان القرآن ينتقل منه أحيانا الى درجة تَوْعُد المشركين بالمواجهة القريبة في الدنيا أو في الآخرة ، كقوله تعالى : « كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية ، ناصية كاذبة خاطئة »(٤) . وقوله : « ذرني والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا »(٥) . وقوله : « إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا فمهل الكافرين أمهلهم رويدا » (٦).

فكل ما كان من جديد في المدينة لا يخرج عن كونه تكميلا وتكاملا يتناسب والتصورات الواحدة في مكة والمدينة من جهة ومن جهة أخرى يتفق والمراحل المتنامية للجماعة والدولة المسلمة .

وأما دعوى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد غير خطته فهذا أيضا من الهراء المزعوم ، فان المبدأ الذي أعلنه في مكة وربى الصحابة عليه مبدأ الايمان بالله وحده وتمثل الوحدانية والشهادة لله ورسوله . هي هي لم تتغير ، وتفويض الأمر والحكم لله هو هو ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة بالتي هي أحسن ثم الجهاد في سبيل الله ، كل ذلك بتناسب وتكامل لا تعارض ولا تضاد فيه ، لم يظلم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأمر بظلم في حال ضعف المسلمين

---

(١) سورة البقرة آية ١٠٩ .

(٢) سورة المائدة آية ١٣ .

(٣) سورة النساء آية ٨٠ .

(٤) سورة العلق آية ١٥ — ١٦ .

(٥) سورة المزمل آية ١١ .

(٦) سورة الطارق آية ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

وقوتهم ، لم ينتهك حرمة ، لم يحرم حلالا أو يحل حراما من عند نفسه . فلم تغير الظروف من خطته ولم تفرض عليه مسلكا في منهج الدعوة لا يرتضيه التصور الاسلامي في البناء التشريعي او الفكري .

وخير شهادة تبين خطة النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة وتبين مدى مطابقتها لمنهجه في مكة خطبتا النبي صلى الله عليه وسلم اللتين أكد فيهما المنهج الذي ذكره الله في التنزيل المكي بلا تغيير ولا تبديل . أضف الى ذلك تلك الوثيقة الدستورية الراقية التي قررها النبي صلى الله عليه وسلم أول دخوله المدينة متناولا ما يهم الدولة المسلمة داخليا وخارجيا وقد تضمنت تلك الوثيقة السياسية الاجتماعية الدولية عدة أمور أهمها :

اقرار حرمة الحياة ونصرة المظلوم وحرية العقيدة ، ورفض الأحلاف ضد الدولة الاسلامية ، واقرار علاقة اليهود بالمسلمين وبيان ما لهم وما عليهم واقرار مبدأ التكافل بين المسلمين . ثم اعلان أن الله عز وجل بما شرعه من شرع هو مصدر السلطات وأن الخلافات مردها الى شرع الله عز وجل وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه . وهي وثيقة في جملتها تتضمن اهم النظم التشريعية . وليس فيها تراجع عن اى مبدأ كان قد تقرر في مكة ، بل غاية ما هنالك أن القرآن كان يتنزل ليبصر المسلمين بالعلاج والحكم من الله سبحانه وتعالى ، الحكم الرباني الذي يتناسب وطبيعة الصراع والأحداث المستجدة في المدينة (١) .

---

(١) ولاهمية هاتين الخطبتين والوثيقة فاننا نثبتها جميعا بنصوصها . قال ابن اسحاق : كانت أول خطبة خطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيما بلغني عن أبي سلمة بن عبد الرحمن — نعوذ بالله أن نقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقل — أنه قام فيهم ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال : أما بعد ، أيها الناس ، فقدموا لانفسكم . تعلمن والله ليصعقن أحدكم ، ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ، ثم ليقولن له ربه ، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه : ألم يأتك رسولي فبلغك ، وآتيتك مالا وأفضلت عليك ؟ فما قدمت لنفسك ؟ فلينظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئا ، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم : فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمرة فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فان بها تجزى الحسنة عشر أمثالها ، الى سبع مئة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

=

القرآن كمجموعة تشريعية :

لا يعتبر القرآن الكريم في نظـــــر المغرضين من المستشرقين مجموعة تشريعية متكاملـــة ، وبالتالي فهو لا يجيب على التساؤلات

= وأما خطبته الثانية :

فيقول ابن اسحاق : ثم خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس مـــرة أخرى ، فقال : ان الحمد لله ، أحمده وأستعينه ، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ، وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له . ان أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد أفلح من زينه الله في قلبه ، وأدخله في الاسلام بعد الكفر ، واختاره على مـــا سواه من أحاديث الناس ، انه أحسن الحديث وأبلغه ، أحبوا ما أحب الله ، احبوا الله من قلوبكم ، ولا تملوا كلام الله وذكره ، ولا تقس عنه قلوبكم ، فانه من كل ما يخلق الله يختار ويصطفى ، قد سماه الله خيرته من الاعمال ، ومصطفاه من العباد ، والصالح من الحديث ، ومن كل ما أوتي الناس الحلال والحرام ، فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ، واتقوه حق تقاته ، واصدقوا الله صالح ما تقولون بأفواهكم ، وتحابوا بروح الله بينكم ، ان الله يغضب أن ينكث عهـــده ، والسلام عليكم .

(كتابه صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار وموادعة يهود) : وهـــو الوثيقة :

قال ابن اسحاق : وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والانصار ، وادع فيه يهود وعاهدهم ، وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم ، واشترط عليهم :

بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، انهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعتهم (الربعـــة : الحال التي جاء الاسلام وهم عليها) يتعاقلون ، بينهم ، وهم يفدون عانيهـــم وأسيرهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلـــون معاقلهم (دياتهم) الاولى ، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيهـــا =

والاحتياجات التشريعية والفقهية ، الأمر الذي اضطر المسلمين الى

= بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو الاوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء او عقل .

قال ابن هشام : المفرح : المثقل بالدين والكثير العيال . قال الشاعر :

اذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة ... وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم ، أو ابتغى دسيعة (الدسيعة : العظيمة ، وهي في الاصل ما يخرج من حلق البعير اذا رغا ، وأراد بها ها هنا ما ينال عنهم من ظلم) ظلم ، أو أثم ، او عدوان ، أو فساد بين المؤمنين ، وان أيديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد أحدهم .

ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن .

وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم .

= وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم ، وان سلم المؤمنين واحدة . لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، الا على سواء وعدل بينهم .

وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .

وان المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن . =

تكميله من مصادر أخرى . يقول Schacht « لم يكن قصد محمد

= وانه من اعتبط (قتل بلا جناية منه توجب قتله) مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به الا أن يرضى ولي المقتول ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم الا قيام عليه .

وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ، ان ينصر محدثا ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فان عليه لعنة الله وغضبه يـــوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد صلى الله عليه وسلم .

وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم ، الا من ظلم واثم ، فانه لا يوتغ (يهلك) الا نفسه ، وأهل بيته ، وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف ، وان ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف ، وان ليهود بني جشم ما ليهود بني عوف ، وان ليهود بني الاوس مثل ما ليهود بني عوف ، وان ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف ، الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه وأهل بيته ، وان جفنة بطن من ثعلبة كانفسهم ، وان لبني الشطيبة مثل ما ليهود بنـــي عوف ، وان البر دون الاثم ، وان موالي ثعلبة كأنفسهم ، وان بطانة يهـــود كانفسهم ، وانه لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد صلى الله عليه وسلم .

وانه لا ينحجز على ثار جرح ، وانه من فتك فبنفسه فتك ، وأهل بيته ، الا من ظلم وان الله على ابر هذا (اى على الرضا به) .

وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الاثم ، وانه لم ياثم امرؤ بحليفه ، وان النصر للمظلوم ، وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة .

وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ، وانه لا تجار حرمة الا باذن أهلها .

وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وان الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره . =

خلق نظام يضبط به حياة أتباعه أو وضع أصول هذا النظام على الأقل (١) .

ويقول Goldziher : « من الخطأ الخطير أن ننسب الى القرآن أكبر القيم في بيان طابع الاسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكمنا على الاسلام مستندين الى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الاسلامية ...

ففي خلال حياة الاسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملا أساسيا محترما باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع اعجاب عظيم الى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية .

ثم يضيف قائلا : ولكن بالرغم من أن الاسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساسا — وهو أمر طبيعي — وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تصور أنه متفق معه أو حوول تصور ذلك بالرغم من هذا كله ، فاننا لا يمكن لنا أن نتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الاسلام التاريخية .

= وانه لا تجار قريش ولا من نصرها ، وان بينهم النصر على من دهم يثرب ، واذا دعوا الى صلح يصالحونه ويلبسونه ، فانهم يصالحونه ويلبسونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين ، الا من حارب في الدين ، على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم ، وان يهود الاوس ، مواليهم وانفسهم ، على مثل ما لاهل هذه الصحيفة ، مع البر المحض ؟ من اهل هذه الصحيفة .

قا لابن هشام : ويقال مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة .

قال ابن اسحاق : وان البر دون الاثم ، لا يكسب كاسب الا على نفسه ، وان الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وابره ، وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم ، وانه من خرج آمن ، ومن قعد امن بالمدينة ، الا من ظلم او أثم ، وان الله جار لمن بر وأتقى ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

انظر السيرة النبوية لابن هشام ٣٤٧ وما بعدها .

(١) أصول الفقه لشاخت ٤٨ .

ان الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص ، وبحكم الظروف التي أحاطت به ، الى تجاوز بعض الوحي القرآني الى وحي جديد في الحقيقة ، والى أن يعترف انه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله اليه » .

ثم يقول : « فاذا كان الأمر كذلك في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فمن الأولى أن يكون كذلك ــ بل أكثر من ذلك ــ عندما تجاوز الاسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية .

اننا لا نفهم الاسلام بلا قرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقليةالا سلامية في سيرها التاريخي » (١) .

ولقد كان David Pearl أكثر اسفافا وتجنيا حين زعم أن القرآن لا يشكل مجموعة قانونية وان ثمانين آية فقط تتكلم عن القانون ومع ذلك فان في هذه الآيات ثغرات وشبها ، هذه الشبه هي:هل هذه الآيات تدل على ان الأمر جاء على سبيل الفرضية أم على سبيل الاباحة ... » .

ثم يضيف معللا لعدم امكانية اعتبار القرآن مجموعة قانونية متكاملة . بأن طبيعة القرآن تجعل من غير الممكن أن يكون مجموعة قانون شاملة لأمرين :

الأول : ان القرآن خاضع للتأويل الذي حدث في العهود اللاحقة .

الثاني : ان الأحكام الشرعية في القرآن انما جاءت « لتعالج أمورا طارئة معينة بطريقة عملية واقعية » (٢) .

---

(١) العقيدة والشريعة ٤١ .

(٢) يقول David Pearl:

The essential feature of the Qur'an, the Holy Book of Islam revealed to Muhammed, is that it is not a code of law. Only some eighty verses refer to legal topics and even in these verses there are both gaps as well as doubts as to whether the legal injunction is obligatory or permissive, as indeed whether it is subject to public or to private sanctions. Indeed the very nature of the Qur'an is such that it could not possibly be a comprehensive code of law. Legal precepts were revealed to Mohammed to meet certain contingencies in a pragmatic =

ولم يكتف المستشرقون بهذا بل حاولوا ان يصوروا مرجع التضخم الفقهي العظيم الراقي الذي عرضه الاسلام . الى عمل التابعين من المسلمين بعدما توسعت الفتوح واحتك المسلمون بالمصادر الفقهية الأخرى . وعلى هذا فان التطبيق للقرآن كان ضيقا ومحصورا في العهود الأولى فقط .

فيقول Goldziher : « الواقع ان هذا الكتاب لم يحكم الاسلام الا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه » (١) .

ويقول أيضا : القرآن نفسه لم يعط من الأحكام الا القليل ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصورا على حالات العرب الساذجة ، ومعنيا بها ، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد .

ويقول في موضع آخر : « القرآن مزيج من الطوابع المختلفة اختلافا جوهريا ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الاسلام » (٢) . « وان الاسلام والقرآن لم يتما كل شيء . وكان الاكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة » (٣) .

ويقول Schacht : « ان التشريع لم يأت مباشرة من القرآن ، ولكنه تطور من عهد بني أمية في العمل الحكومي الاداري ، وهذا العمل غالبا ما يكون مائلا عن المقصود والمعنى الظاهر الواضح من القرآن » (٤) . كما « أن العرف أيضا اصبح يعمل دوره في تكميل

= and empirical fashion.
David Pearl, A Text Book on Muslim law. P. 1: 1979 **Croom Helm Ltd.** 2 - Lost John's Road, London S.W. 11.

(١) العقيدة والشريعة ٤١ .

(٢) المرجع السابق ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ٤٤ .

(٤) يقول Schacht:
Muhammadan Law did not derive directly from the Koran but developed, as we saw, out of popular and administrative practice under the Umaiyads, and this practice often diverged from the intentions and even the explicit wording of the Koran.

وسد ثغرات القرآن » (١) .

وهذه النصوص تحمل عدة اتهامات وايهامات استشراقية موجهة الى القرآن الكريم باعتباره مصدر التشريع ، ويمكن حصر هذه الاتهامات في النقاط التالية :

ان القرآن لا يشكل مجموعة تشريعية قانونية .

وان آيات التشريع فيه مناسبة للأوضاع البدائية الأولى التي عاشها المسلمون .

وان آيات التشريع محدودة وقليلة ومع ذلك فان فيها ثغرات وشبها تسقط اعتبار تلك النصوص محلا للتطبيق الموحد في الأحكام .

وان نقص القرآن التشريعي اضطر الصحابة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم الى تكميله بمحض اجتهاداتهم وأهوائهم وان القرآن على كل الأحوال خاضع للتأويل بمحض الرأى والهوى أيضا .

وسنرد على هذه المزاعم تباعا بالطريقة العلمية التي تأتي على دعاواهم بالنقض من أساسها ولا تقوى تلك الدعاوى على الوقوف الا بدليل علمي صحيح وانى لهم ذلك : فنقول :

القرآن هو الكتاب المنزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول الينا عنه نقلا متواترا بلا شبهة(٢).

وهو بهذا الاعتبار حجة لله على الناس يلزم اعتقاده واتباع احكامه لقطعية ثبوته ، ولذا فقد تلقته الأمة الاسلامية بالقبول واعتبرته المصدر الأول للتشريع ، منه تستمد الأحكام لما ينزل بالامة من أحداث ونوازل .

---

(١) The Origins of Muhammadan Jurisprudence. P. 224.
David Pearl. A Text Book on Muslim Law.

(٢) كشف الاسرار للبزدوي ٢١/١ طبع الاوفست ١٣٩٤هـ — ١٩٧٤ بيروت .

أقسام أحكامه :

يتضمن القرآن الكريم احكاما متنوعة شاملة لما يحتاجه الناس في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما الى ذلك .

وعليه فيمكن تقسيم أحكام القرآن الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأحكام الاعتقادية ، وهي المتعلقة بما يجب على المكلف اعتقاده كالايمان بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

القسم الثاني : الاحكام الاخلاقية ، وهي التي تتعلق بتهذيب الاخلاق والتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل .

القسم الثالث : الاحكام العملية ، وهي المتعلقة بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال .

وهذه الاحكام العملية تنتظم نوعين من الاحكام :

الاول : احكام العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج ، ويقصد بهذه الاحكام تنظيم علاقة الانسان المسلم بربه .

الثاني : أحكام المعاملات كالعقود والتصرفات والعقوبات ، وبعبارة اخرى كل ما يدخل في نطاق القانون الخاص والقانون العام حسب الاصطلاح القانوني .

ويقصد بهذه الاحكام تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض باعتبارهم أفرادا أو جماعة .

وتتنوع احكام المعاملات بحسب ما يتعلق بها الى أنواع :

١ ــ احكام الاحوال الشخصية : وهي التي تتعلق بالاسرة من زواج وطلاق وبنوة ونسب وارث وولاية وما الى ذلك مما تقوم به الاسرة وتستلزمه رابطة الزوجية من حقوق والتزامات على الطرفين . وآيات هذه الاحكام في القرآن الكريم نحو (٧٠) آية .

٢ ــ الاحكام المدنية : وهي التي تتعلق بمعاملات الافراد المالية

من بيع ورهن واجارة وكفالة ، وكل ما يدخل في نطاق القانون المدني . وآيات هذه الاحكام نحو (٧٠) آية .

٣ ــ الاحكام الجنائية : وهي التي تتعلق بما يصدر عن المكلف من جرائم وما يترتب عليها من عقوبات ، ويقصد بهذه الاحكام حفظ حياة الناس وأعراضهم وأموالهم ، وتحديد علاقة المجنى بالمجنى عليه وبالمجتمع . وآيات هذه الاحكام في القرآن الكريم نحو (٣٠) آية .

٤ ــ أحكام المرافعات : وهي التي تتعلق بالقضاء والشهادة واليمين ، ويقصد بها تنظيم اجراءات التقاضي لتحقيق العدل بين الناس . وآيات هذه الاحكام في القرآن الكريم نحو (١٣) آية .

٥ ــ الاحكام الدستورية : وهي التي تتعلق بنظام الحكم واصوله ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم وحقوق وواجبات كل ، وهو ما يسمى بالقانون الدستوري . وآيات هذه الاحكام نحو (١٠) آيات .

٦ ــ الاحكام الاقتصادية والمالية : وهي التي تتعلق بموارد الدولة المالية ومصارفها ويقصد بها تنظيم العلاقات المالية بين الاغنياء والفقراء ، وبين الدولة والافراد ، وآيات هذه الاحكام نحو (١٠) آيات .

٧ ــ الاحكام الدولية : وهي التيتتعلق بمعاملة الدولة الاسلامية لغيرها ، ومدى علاقتها بها ، ونوع هذه العلاقة في السلم والحرب وما يترتب على ذلك من احكام ، وكذلك بيان علاقة المستأمنين (الاجانب) مع الدولة الاسلامية ، وهذه الاحكام منها ما يدخل في نطاق القانون الدولي العام ومنها ما يدخل في نطاق القانون الدولي الخاص ، وآيات هذه الاحكام نحو (٢٥) آية (١) .

والقرآن بمجموع هذه الانواع من الاحكام يستوعب ــ بلا شك ــ كل ما يحتاجه الناس في حياتهم من أحكام أو قوانين تحكم علاقاتهم في كل صورها وتجيب على احتياجاتهم على تنوعها اجتماعية ومالية وسياسية ودولية .

---

(١) الوجيز في أصول الفقه الدكتور عبد الكريم زيدان ١٢٦ وعلم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ٣٢ بتصرف .

ولقد بين الله في القرآن ان احكامه شاملة لكل شيء فقال عز من قائل : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » (١) وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٢) .

وشمول الاحكام هذا ينقسم الى قسمين :

الاول : الاحكام التفصيلية : وهي قليلة كالتفصيل فيما يتعلق بالاسرة فقد فصلها بما لم يفصله في غيرها فبين احكام الزواج والطلاق والعدة والرضاعة والمحرمات واللعان والمواريث وغيرها وقد جعل القرآن هذه الاحكام تعبدية لا دخل للعقل فيها حتى يحفظ على الاسرة والمجتمع المسلم بناءه من الضعف والتغير أو التأثر بنظم الاسرة في المجتمعات الاخرى . ولذا نجد القرآن قد فصل هذا الامر ، وحذر من الخروج عن تلك الحدود التي حددها في شأن الاسرة على سبيل المثال وقد ختم الاحكام التفصيلية بما يدل على ذلك كقوله تعالى: « تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » (٣) وقوله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » (٤) .

القسم الثاني : الاحكام العامة : فقد جاءت كثير من آيات القرآن تقرر المبادىء العامة للتشريع دون الدخول في تفصيلاتها ، وهي طريقة تتناسب وتلك الامور العامة المقررة والتي تتطور وتتغير فرعياتها بتغير الازمنة والامكنة مع بقاء أصلها كمبدأ عام . وصور هذه الاحكام كثيرة منها :

١ ــ العدالة : وقد قررها القرآن أصلا قائما يحكم علاقة الفرد بالفرد والسلطة بالفرد فقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء » (٥) وقال تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان

---

(١) سورة النحل آية ٨٩ .

(٢) سورية الانعام آية ٣٨ .

(٣) سورة الطلاق آية ١ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٢٩ .

(٥) سورة النساء آية ١٣٥ .

وايتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر » . وقال تعالى : « ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٢) بل ان القرآن جعل العدل واجبا حتى مع الاعداء قال تعالى « ولا يجر منكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٣) .

ب ــ الشورى : وقد جعلها القرآن أساسا من أسس الحكم في المجتمع الاسلامي فقال تعالى « وشاورهم في الامر » (٤) وقال تعالى مادحا المسلمين : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم » (٥) .

وقد ترك القرآن الكلام عن طريقة الشورى وكيفيتها وتفاصيل تطبيقها لان ذلك موكول الى ظروف المسلمين وبيئاتهم وبذلك يتطور ويتغير في تفصيلاته ، لكن أصله وأساسه واحد .

جـ ــ الحرية : فقد جعل الاسلام الحرية بانواعها الشخصية والفكرية وحرية العقيدة كل ذلك موكول الى الشخص ذاته . قال تعالى : « لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٦).

وقال تعالى مخاطبا رسوله صلى الله عليه وسلم : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٧) .

وعلى غرار ذلك جاءت القواعد العامة والمبادىء الكلية في القرآن الكريم تقرر الاصول تاركة الفروع لملاءمة الظروف والازمنة .

---

(١) سورة النحل آية ٩٠ .
(٢) سورة النساء آية ٥٨ .
(٣) النساء آية ١٣٥ .
(٤) سورة آل عمران آية ١٥٩ .
(٥) سورة الشورى آية ٣٨ .
(٦) البقرة آية ٢٥٦ .
(٧) يونس آية ٩٩ .

ومن هذا الباب جاءت الآيات الخاصة بالاحكام المدنية والجنائية والاقتصادية والدستورية والدولية عامة على شكل مبادىء دون تفصيل الا في القليل منها .

أما ما احتاج الى تفصيل من العبادات وبعض المعاملات فان السنة المطهرة قد بينت تفصيلها والمراد من اجمالها .

وفيما يتعلق بضوابط أصول الاحكام الفرعية من حل وحرمة وكراهة وندب واباحة فان القرآن دل على المراد منها باستقراء نظم الآيات للدلالة على المراد منها باعتبار أصل الاستعمال في اللغة العربية . فيكون الأمر للوجوب أو الندب اذا جاء بصيغة الأمر المعروفة في اللغة العربية ، أو اقترن بالثواب على فعله والعقاب على تركه بالنسبة للواجب والمدح والثناء دون ترتب عقاب بالنسبة للمندوب .

ويدل النهي على الحرمة أو الكراهة اذا جاء بصيغتهما الدالة على ذلك عند العرب ، او طلب الشارع الابتعاد عن فعل معين ورتب على فعله عقوبة أو وصف فاعله بأوصاف الفسق أو الرجس أو غير ذلك بالنسبة للمجرم ، أو رغب في ترك الفعل ولم يرتب على فعله عقوبة أو غيرها بالنسبة للمكروه .

ويدل على الاباحة اذا ورد اللفظ دالا على ذلك بصيغة الاباحة أو الاذن أو نفي الجرم أو الجناح ، وما اليه مما محله الكلام على صيغ الحكم الشرعي عند الاصوليين .

دلالة القرآن على الأحكام :

نصوص القرآن كلها قطعية من حيث ورودها وثبوتها ونقلها عن النبي صلى الله عليه وسلم فنصوص القرآن منقولة بالتواتر المفيد للعلم اليقيني بصحة النقل .

اما نصوص القرآن من جهة دلالتها على الاحكام فتنقسم الى قسمين :

أ ــ نص قطعي الدلالة وهو : ما دل على معنى لا يحتمل غيره ، ولا يحتمل تأويلا ، فيتعين فهم المعنى المتعين منه . كقوله تعالى: «ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد » (١) فنص الآية هنا قطعي في دلالته على نصيب الزوج في حال عدم وجود ولد .

وكدلالة لفظ المائة على معناه في قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فلفظ المائة لا يحتمل غير معناه المراد منه .

ب ــ نص ظني الدلالة وهو : ما دل على معنى ولكن يحتمل اللفظ اكثر من معنى واحد . فيحتمل التأويل من معنى الى آخر كقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرؤ » فلفظ القرء في اللغة مشترك بين الطهر والحيض ، فاللفظ هنا يحتمل ان يراد به هذا أو هذا ، فدلالة النص هنا غير قطعية .

ومثله قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية فلفظ الميتة عام في كل ميتة ويحتمل تخصيصه بميتة البحر ، فالنص عام ومطلق يحتمل اكثر من معنى .

واللفظ اذا كان ظني الدلالة يكون محلا لاجتهاد المجتهدين في تعيين المعنى المراد منه فيؤول على وجه من الوجوه التي تترجح عند المجتهد .

تأويل نصوص القرآن :

واذا اطلق لفظ التأويل فليس المراد منه ــ كما يفهم بعض المستشرقين ــ حمل اللفظ على معنى لا يحتمله ، أو حمله على غير المعنى الظاهر لمجرد الهوى والرأي . بل التأويل عند الأصوليين خاضع لأصول وقواعد لا يحيد عنها فهو عندهم : اخراج اللفظ عن ظاهر معناه الى معنى آخر يحتمله ، وليس هو الظاهر فيه .

وشروط هذا التأويل ثلاثة :

اولها : أن يكون اللفظ محتملا ولو عن بعد للمعنى الذي يؤول

---

(١) سورة النساء آية ١٢ .

اليه ، فلا يكون غريبا عنه كل الغرابة .

ثانيها : ان يكون ثمة موجب للتأويل ، بأن يكون ظاهر النص مخالفا لقاعدة مقررة معلومة من الدين بالضرورة ، أو مخالفا لنص أقوى منه سندا كان يخالف الحديث قرآنا ، ويكون الحديث قابلا للتأويـــل فيؤول بدل ان يرد ، أو يكون النص مخالفا لما هو أقوى منه دلالة ، كأن يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع ، والذي يخالفه نص في الموضوع ، أو يكون اللفظ نصا في الموضوع ، والذي يخالفه مفسر ، ففي كل هـــذه الصور يؤول .

ثالثها : الا يكون التأويل من غير سند بل لا بد أن يكون له سند مستمد من الموجبات له .

وينقسم التأويل الى قسمين :

الاول : في الاحاديث والآيات الموهمة للتشبيه ، كتأويل اليـــد بمعنى السلطان في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وغير ذلك من الآيات الموهمة للتشبيه .

الثاني : تأويل النصوص الخاصة بالاحكام التكليفية ، وهـــذا التأويل الباعث عليه هو التوفيق بين أحكام الآيات والأحاديث التي يكون في ظاهرها اختلاف ، فيكون التأويل لاعمال النصين ، اذ أن من المقرر في تفسير النصوص ان اعمال اللفظ أولى من اهماله ، فكان من مقتضى تلك القاعدة في التفسير أن يؤول أحد النصين ليمكن اعمـــال النصين معا .

ومن التأويل تخصيص اللفظ العام ، ومنه تقييد المطلق ومن أمثلة تخصيص العام ان الله سبحانه اباح البيع بقوله : « واحل الله البيع وحرم الربا » (١) ونهى عن بعض البيوع ، فكان بعض البيع حراما بمقتضى هذا النهي فيكون هذا تخصيصا لآية الاباحة .

ومن أمثلة تقييد المطلق قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » مع قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دمـــا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقا أهل لغير الله به » (١) .

فان الدم في الآية الأولى ذكر مطلقا ، وفي الثانية ذكر مقيدا بأنه مسفوح وقد اتحد موضوع الحكم فوجب أن يقيد المطلق بالمقيد .

والتأويل على هذا باب من ابواب الاستنباط العقلي قويم ، وهو قد يكون تأويلا صحيحا ، وقد يكون تأويلا فاسدا ، فيكون صحيحا اذا كان مستوفيا للشروط السابقة ويكون فاسدا وباطلا ومردودا اذا لم يكن ثمة موجب له ، أو كان له موجب ولكن لم ينهج فيه منهاج التأويل الشرعي ، أو كان التأويل مناقضا للحقائق الشرعية ومخالفا للنصوص القطعية (٢) .

القرآن مرجع مصادر التشريع الأخرى :

والقرآن بمجموع ما ذكرنا يعتبر مهيمنا على بقية مصادر التشريع ، بل ان هذه المصادر تستمد اعتبارها ادلة من اعتبار القرآن لها كذلك . ولا تكون كذلك الا اذا كانت لها صلة بالقرآن الكريم بما قرره من احكام وقواعد عامة .

وهذا ينطبق على ادلة التشريع أو مصادره كلها المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس أو المختلف فيه كالمصلحة المرسلة والاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع وما اليها .

ومن هنا قرر علماؤنا انه ما من فعل الا وله في القرآن حكم اما مباشرة أو بغير مباشرة اما نصا أو استنباطا .

قال الامام الشافعي رحمه الله : « فليست تنزل بأحد من اهل دين الله نازلة الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها » .

وعليه فالسنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم معتبرة لقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (٣)

---

(١) سورة الانعام آية ١٤٥ .

(٢) راجع اصول الفقه للشيخ محمد ابو زهرة ١٢٩ وعامة كتب الأصول .

(٣) سورة النساء آية ٥٩ .

وقوله : « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (١) فالنبي صلى الله عليه وسلم مبين لمجمل القرآن أو مقيد لمطلقه أو مخصص لعامه أو مقرر ومؤكد لحكمه .

وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (٢) وقال تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » (٣) وغير ذلك من الآيات الدالة على ان ما يقوله أو يفعله أو يقرره النبي صلى الله عليه وسلم معتبر كحكم القرآن سواء بسواء وكذلك الاجماع يستمد اعتباره من القرآن الكريم لانه اعتبر اجتماع المجتهدين قال تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (٤) وسبيل المؤمنين ما ارتضوه واتفقوا عليه من أحكام فمخالفه يستحق العقاب . وكذلك القياس فانه معتبر لأن مرجعه الى معقول النص أو الاجماع ، فهو — في حقيقة الامر — استدلال بالقرآن أو الاجماع وليس دليلا مستقلا مقطوع الصلة بالقرآن ، وكذلك الحال بالنسبة للادلة المختلف فيها ، فليس دليلا ما صادم نصا أو خرج عن قواعد التشريع ولا بد ان تكون له أدنى صلة بالادلة المعتبرة عموما ، وبالتالي فمرجعه الى القرآن الكريم .

قال الامام الغزالي : « اعلم أنه اذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد ، وهو قول الله ، اذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى انه حكم بكذا وكذا ، فالحكم له تعالى وحده .

والاجماع يدل على السنة ، والسنة على حكم الله تعالى :

وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز .

---

(١) سورة النحل آية ٤٤ .

(٢) سورة الاحزاب آية ٣٦ .

(٣) سورة النساء آية ٦٥ .

(٤) سورة النساء آية ١١٥ .

الا انا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر الا بقـــول الرسول عليه السلام ، لانا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا مـــن جبريل ، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم . فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط ، اذ الاجماع يدل على انهم استندوا الى قوله ، وان اعتبرنا السبب الملزم ، فهـــو واحد وهو حكم الله تعالى ، لكن اذا لم نجرد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة » (١) .

وقال الامام الشافعي في كيفية بيان القرآن للأحكام : انها على أربعة انحاء :

الأول : ما ابانه لخلقه نصا ، مثل جمل الفرائض . كالنص على الصلاة والزكاة والحج والصوم ، وحرمة الفواحش ما ظهر منا وما بطن ، وحرمة الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير .

الثاني : ما احكم الله فرضه في كتابه ، وبين تفصيله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم مثل عدد الصلاة والزكاة واوقاتها .

الثالث : ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم ، والانتهاء الى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبـــل .

الرابع : ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلـــى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم » (٢) . وهذا هو بيان القرآن للحكم من طريق غير مباشر .

ومن هذا كله ينجلي بطلان زعم المستشرقين بان القرآن لا يشكل مجموعة تشريعية قانونية كاملة .

---

(١) المستصفى ١/١٠٠ للامام محمد بن محمد الغزالي المطبعة الاميرية ١٣٢٢ بمصر .

(٢) الرسالة ٢١ بتصرف يسير ، للامام محمد بن ادريس الشافعي بتحقيق أحمد محمد شاكر مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ ـ ١٩٤٠ بمصر .

فقد رأينا كيف تنوعت أحكام القرآن فلم تقتصر على الامور العبادية المحضة ، بل شملت الى جانبها أحكام المعاملات والاحوال الشخصية والاحكام المدنية والجنائية وأحكام المرافعات والاحكام الدستورية والاقتصادية والعلاقات الدولية.

وهكذا رأينا كيف شملت أحكام القرآن كل ما يحتاجه البشر في حياتهم فكيف يقال بعد ذلك ان القرآن لا يشكل مجموعة قانونية ، أو انه جاء للاجابة على أحداث طارئة لا لتأصيل نظرية .

ومن جهة أخرى تهاوت دعواهم ان أحكام القرآن الكريم كانت مناسبة فقط للأوضاع البدائية في عهد الاسلام الأول فقد رأينا كيف ان الأحكام الشرعية انبنت على طريقة علمية دقيقة تجعل تلك الأحكام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان .

فانقسمت الى أحكام تفصيلية وهي قليلة كما رأينا وأحكام هي عبارة عن قواعد عامة ومبادىء أساسية يندرج تحتها ما لا يتناهى من الجزئيات والتي تتطور بدورها داخل هذا الاطار العام حسبما يقتضيه الظرف والزمان والبيئة .

ورأينا كيف كشف Pearl عن جهله حين ادعى ان ثمانين آية في القرآن فقط تتكلم عن القانون ، فتبين انها بلغت نحو ثمان وعشرين ومائتي آية ، تناولت أنواع الأحكام والقواعد والمبادىء العامة بشكل لم يسبق له مثيل في قوانين سابقة أو لاحقة ، بل ان Schacht يناقض Pearl . كما ناقض نفسه من قبل فيقول يبلغ عدد الآيات المعروفة باسم الآيات الشرعية ما بين خمسمائة وستمائة آية بما فيها الآيات الخاصة بالعبادات العامة والأمور الحربية والسياسية (١) .

وبينا وجه الخطأ في زعم Pearl بأن الثمانين آية فيها شبه وثغرات من حيث عدم القدرة على التفرقة بين المراد بالأمر ان كان على سبيل الفرضية أم الاباحة ، وهذا منتهى الجهل بمبادىء علم أصول الفقه .

---

(١) اصول الفقه لشاخت ٥١ .

واتضح كذلك أن ما ادعاه المستشرقون من أن نقص القرآن قد كمله اللاحقون باجتهادهم وبآرائهم عن طريق ما ابتدعوه من ادلة للاجابة على الأحداث المستجدة ومسايرة التطور التشريعي ، فاتضح ان الصحابة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم لم يكونوا يصدرون في ابداء الحكم من عند انفسهم وبمحض اهوائهم ، وان كل ما ذكروه واعتمدوا عليه من ادلة الاستنباط مرجعه الى القرآن الكريم .

وأما أن القرآن خاضع للتأويل فقد بينا ان هناك قواعد معينة لا يمكن تجاوزها في استعمال التأويل . وان ما يحتمل التأويل من الآيات فانه خاضع لتلك القواعد وفي اطارها وحدودها بحيث لا تحمل الآيات أكثر مما تحتمله والا كان تأويلا مردودا .

فالقرآن اذا هو مصدر التشريع الأول وهو مجموعة تشريعية قانونية متكاملة غير منقوصة ، والقرآن الذي حكم دولة الاسلام الأولى هو القرآن الذي حكم دولة الاسلام بعد ذلك ، على اختلاف الظروف والأحوال قرابة عشرة قرون متتالية ذاقت البشرية في ظله من السعادة والهناء ما لم تذق من قبله ، ولن تذوق من بعده الا فيه .

والقرآن اليوم هو هو بأحكامه قادر على حكم البشرية في كل شئون حياتها مهما تعقدت أحوالها وتنوعت احتياجاتها .

الفصل الثـــاني

السنـــة

الفصل الثاني

السنـــــــة

لم يتعرض مصدر من مصادر التشريع الاسلامي الى النقـــد والتشويه مثلما تعرضت له السنة من قبل المستشرقين .

ولقد تركزت دراساتهم وبحوثهم في الطعن بالسنة لتشويـــه صورتها والتشكيك في ثبوتها . فمن حيث المتون والنصوص عكفوا على نقول توهموا تعارضها وبنوا عليها استنتاجات وأوهاما ، ونظروا في الأسانيد فشككوا في تسلسلها وطعنوا في كبار المحدثين وأوهنوا اسانيدهم . واستداروا الى النواحي التاريخية ليكيلوا الافتـــراءات على غير سند أو تقيد بأصول علمية في البحث وتقرير النتائج .

ولم يكتفوا بذلك ، بل حاولـــــوا معارضة السنة بالقـــرآن والقرآن بالسنة ، والسنة بأقوال وأعمال الصحابة أيضا ، حتـــى اصبحت السنة نشازا بين مصادر التشريع الاسلامي لا تقوى على اثبات نفسها فضلا عن كونها مع القرآن تمثل مرجع الأمة في التشريع والتوجيه .

ولما كان كلام المستشرقين في السنة كثيرا ومتشعبا فسنقتصر على ما يتصل بموضوعنا الأصولي مباشرة أو يمت اليه بصلة وثيقة أو تأثير مباشر ، باعتبار السنة المصدر الثاني من مصادر التشريع .

وسنتناول اقوالهم وتحليلاتهم واستنتاجاتهم ، ثم نرد عليهـــا بالقدر الذي نراه كافيا في تفنيدها .

مفهوم السنة والحديث :

يعبر Goldziher عن مفهوم السنة فيقول : السنة هـــي جوهر العادات وتفكير الأمة الاسلامية قديما ، فهي العادة المقـــدسة

والأمر الأول (١) .

ويقول أيضا : انه « ما من أمر أو فعل يوصف عندهم بالفضل أو العدالة ، الا اذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة أو كان متفقا معها ، وهذه العادات التي تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة Sacra ، كما أنهم كانوا يرونها المصدر الأوحد للشريعة والدين ، ويعدون اطراحها خطأ جسيما ، ومخالفة خطيرة للقواعد المعروفة والتقاليد المرعية التي لا يصح الخروج عليها ، وما يصدق عن الأفعال يصدق أيضا عن الأفكار الموروثة ، والجماعة يتحتم عليها أن لا تقبل في هذا المجال شيئا جديدا لا يتفق مع آراء أسلافها الأقدمين » . ثم يضيف قائلا بأن « فكرة السنة يمكن ادراجها بين الظواهر التي سماها سبنسر بـ « العواطف القائمة مقام غيرها Sentiments representatifs ، وهي النتائج العضوية التي جمعتها بيئة من البيئات خلال الأجيال والأحقاب ، والتي تركزت وتجمعت في غريزة وراثية تتألف منها الصفة أو الصفات التي يتوارثها أفراد هذه البيئة . »

« وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة الى الاسلام الذي أوهم بمخالفة سنتهم القديمة ، واصبحت السنة الاسلامية دعامة من دعامات الفقه والتفكير في الاسلام . ولا شك ان نظرية السنة في الجاهلية قد اصابها تعديل جوهري عند انتقالها الى الاسلام » .

« ففي الاسلام اصبح المسلمون لا يطالبون باحياء السنن الوثنية التي نسخت معالمها ، بل بدأوا بالمأثور من المذاهب والأقوال والأفعال التي كانت لأقدم جيل من أجيال المسلمين ، واصبح افراد هذا الجيل هم المؤسسين لسنة جديدة تغاير السنة العربية القديمة » .

« واخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ، ينهجون في حياتهم نهج الأساليب والآراء التي صح عندهم أنها من أقوال النبي (صلى الله عليه وسلم) وافعاله ، ويضعونها في المحل الأول ، أو تلك التي صحت عن الصحابة ، ويضعونها في المحل الثاني » (٢) .

---

(١) العقيدة والشريعة ٤٩ .

(٢) العقيدة والشريعة ٢٥٠ .

ويقول Schacht ان السنة قبل الامام الشافعي كانت تضم ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء عن الصحابة رضوان الله عليهم (١) .

هذا هو مفهوم السنة عند المستشرقين (٢) ، فهي تعني مرحلتين — الأولى أنها تشمل كل ما ورث عن المسلمين في الصدر الأول من اقوال وأفعال وعادات وتقاليد ، والثانية تشمل كل ما اثر من اقوال وافعال عن النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته رضوان الله عليهم .

اما مفهوم الحديث فيقول عنه Goldziher بأنه : « الشكل الذي وصلت به السنة الينا ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وانما السنة دليل الحديث ، فهو عبارة عن سلسلة من المحدثين الذين يوصلون الينا هذه الأخبار والأعمال المشار اليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة انه حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت ايضا حسب هذا المعنى من المثل الذي تحتذى كل يوم » (٣) .

ولقد تناقض Goldziher نفسه في مفهوم الحديث في موضع آخر حين قال : « جعل الخلف من الحديث موضع ثقته الكبرى ، لاشتماله على ما أثر من أقوال وأفعال السلف الذين يعدهم ائمة الهدى ومنار النهج القديم » (٤) .

وقد نقل Pearl عنه « ان المحدثين يرون ان الحديث والسنة شيء واحد » (٥) .

---

(١) The Origins. P. 2.

(٢) هذا هو رأى جولد تسيهر ، ومفهوم رأى وستر مارك في كتابه « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ١٦١/١ لندرة ١٩٠٧ ورأى مكدونالد في كتابه « التربية الخلقية للناشئة من المسلمين » . المجلة الدولية للاخلاق ٢٩٠ . فيلادلفيا ١٩٠٥ راجع العقيدة والشريعة ٣٩٥ ونقل بيرل عن جولد تسيهر هذا المفهوم في كتابه A Text Book on Muslim Law. P. 3. وقد نقل Schacht خلاف ذلك عن الامام الشافعي في اعتبار السنة ما اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم وحده ، راجع The Origins. P. 2.

(٣) العقيدة والشريعة ٤٩ .

(٤) المرجع السابق ٢٥٢ .

(٥) وقد نقل Pearl هذا المعنى عنه في كتابه A Text Book on Muslim Law. P. 3.

ويرى Schact ان الأحاديث ليست هي السنة بل هي تدوين السنة بالوثائق (١) .

وهذا الخلط بين السنة والحديث وتشوش مفهومهما ، بنوا عليه بعض الاستنتاجات والقضايا الخاطئة ، فزعم Schacht ان المسلمين قبل الامام الشافعي بجيلين كان الرجوع الى أحاديث الصحابة والتابعين هو القاعدة ، وكان الرجوع الى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم هو الاستثناء ..

فلما جاء الامام الشافعي جعل الاستثناء هو القاعدة .

ثم يستنتج ايضا فيقول : ان الأحاديث او الأخبار الواردة عن الصحابة والتابعين جاءت أسبق من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (٢) .

ولقد جانب المستشرقين الصواب في جملة قولهم في معنى السنة والحديث .

وتحقيق القول : ان السنة في اللغة هي الطريقة والأسوة الحسنة أو السيئة ومن هذا المعنى ما روى مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من سن في الاسلام سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من اوزارهم شيء »(٣) .

---

(١) The Origins. P. 3.

(٢) يقول : Two generations before Shafi'i reference to traditions from Companions and Successors was the rule, to traditions from the Prophet himself the exception, and it was left to Shafi'i to make the exception his principle. We shall have to conclude that, generally and broadly speaking, traditions from Companions and Successors are earlier than those from the Prophet. The Origins. P. 3.

The Origins. P3.

(٣) صحيح مسلم ٢/٧٠٤ وصحيح الجامع الصغير للشيخ الالباني ٢٠٥٩/٤ — ٢٠٦٠ ولسان العرب مادة سنن ..

وأما السنة في الاصطلاح : فهي تختلف في معناها من علم لآخر .

فهي عند علماء أصول الفقه : كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير .

وعند الفقهاء : كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب .

وعند المحدثين : كل ما اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة ، سواء أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها .

وأما الحديث فان تعريفه من حيث موضوعه ـ وهو ذات النبي صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ـ هو : علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله واحواله (١) . أو هو : كل ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم (٢) .

وعلم الحديث يختلف تعريفه بالنظر اليه باعتبارات خاصة من حيث الرواية أو الدراية .

فهو من حيث الرواية : علم يشتمل على اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وروايتها وضبطها ، وتحرير الفاظها .

ومن حيث الدراية : علم يعرف منه حقيقة الرواية ، وشروطها ، وانواعها ، وأحكامها ، وأحوال الرواة ، وشروطهم ، وأصناف المرويات وما يتعلق بها .

فالرواية عبارة عن نقل السنة ونحوها واسناد ذلك الى من عزى اليه بتحديث أو اخبار ، وغير ذلك (٣) .

---

(١) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للامام السيوطي . تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبد اللطيف ٤١/١ الطبعة الثانية ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ دار الكتب الحديثة بمصر .

(٢) وهو قول ابن حجر في صحيح البخاري كتاب الرقاق حديث رقم ٥١ وراجع علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ٥ الطبعة الرابعة ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ دار العلم للملايين ـ بيروت .

(٣) تدريب الراوي ٤٠/١ وقواعد في علوم الحديث للشيخ ظفر احمد التهانوى ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو غدة ٢٢ الطبعة الثانية ـ دار القلم ـ بيروت ١٣٩٢ـ١٩٧٢

ومن هذا يتضح ان السنة والحديث قد يترادفان ويتساويان خصوصا عند المتأخرين من المحدثين ، ففي كل منهما اضافة قول أو فعل أو تقرير أو صفة الى النبي صلى الله عليه وسلم .

واذا كان من تباين بين مفهوم السنة والحديث فيبدو في الاطلاق اللغوي للكلمتين ولئن أطلقت السنة في كثير من المواطن على غير ما أطلق الحديث ، فان الشعور بتساويهما في الدلالة أو تقاربهما — على الأقل — كان دائما يساور نقاد الحديث ، فهل السنة العملية الا الطريقة النبوية التي كان الرسول صلوات الله عليه يؤيدها بأقواله الحكيمة وأحاديثه الرشيدة والموجهة ؟ وهل موضوع الحديث يغاير موضوع السنة ؟ الا يدوران كلاهما حول محور واحد ؟ الا ينتهيان اخيرا الى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في اقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله ؟ (١) .

ومن هذا يتبين بجلاء تهافت ما زعمه المستشرقون من ان السنة في المعنى الشرعي والاصطلاحي هي مجموع ما اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ، فان ذلك لم يقله أحد من علماء الأمة . ويتبين كذلك ان التباين والتفرقة بين السنة والحديث ليس صحيحا على اطلاقه وفي جملته .

وعليه فان ما رام المستشرقون ترتيبه على معنى السنة والحديث لا يقوم على أساس علمي يقوى على اسناد مدعاهم .

ثبوت السنة :

توجهت انظار المغرضين من المستشرقين الى السنة المطهرة من حيث ثبوتها ليوجهوا اليها سهام نقدهم المغرض وما فيه من افتراء وبعد عن التحقيق العلمي ، ظانين انهم يستطيعون زعزعة صرحها وتوهين بنائها ومكانتها التشريعية السامقة بعد القرآن الكريم .

ولذا فقد تبعوا نفس نهجهم السابق في الطعن والتشكيك بالقرآن الكريم من حيث ثبوته عن الله سبحانه وتعالى ، دون الدخول في

---

(١) راجع في ذلك علوم الحديث ومصطلحه للدكتور مصطفى الصالح؟ وما بعدها .

مناقشة المسائل الجزئية او القواعد والمبادىء التشريعية العامة ، لأنهم يدركون بيقين أنهم يخوضون معركة خاسرة من جهتهم ، فوق انها تستلزم منهم جهدا مضنيا وبحثا عميقا .

فكان من السهل واليسير بل ومن الأجدى لهم الطعن والتشكيك في الأساس الذي تنبني عليه حجة وقوة تلك القواعد والمبادىء ، اذ الكلام فيها عند المسلمين فرع صحة ثبوت دليلها ومصدرها وهما الكتاب والسنة ، فاذا أمكنهم توهينها وهدمها فليسوا بحاجة حينئذ للكلام على ما انبنى عليها .

ومن هنا فقد جعل المستشرقون همهم التشكيك في ثبوت السنة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للتشريع ، وركزوا هذا التشكيك في جانبين :

أولا : في ثبوت السنة من جهة التدوين .

ثانيا : في صحة ثبوتها عن النبي صلى الله عليه وسلم بتوسيعهم فكرة وضع الأحاديث وسنتعرض لهذين الأمرين بذكر أقوالهم ثم مناقشتها والرد عليها .

أولا : تدوين السنة :

زعم Goldziher ان الوف الأحاديث النبوية من صنع علماء الاسلام في الطبقات التالية لعصر الصحابة . وهذا يعني ان شيئا منها لم يدون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الزعم ردده كثير من المستشرقين حتى تأثر به بعض علماء المسلمين ، من مثل أبي ريه (١) .

(١) السنة المفترى عليها للاستاذ سالم البهنساوي ١٣ دار البحوث العلمية ، الطبعة الاولى ١٣٩٩ — ١٩٧٩ الكويت ، والسنة ومكانتها في التشريع للدكتور مصطفى السباعي ٢٩ الطبعة الثانية — المكتب الاسلامي ١٣٩٨ — ١٩٧٨ دمشق . وانظر مقالة ابي ريه في كتابه اضواء على السنة المحمدية ٥٢ ان قول الله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي » معناه ان القرآن هو الهداية وهو النهاية ولا شيء سواه . وانما جاءت البلوى من التقول على النبي صلى الله عليه وسلم ونسبة الاحاديث اليه وهو لم يقلها بدليل انه لم يدونها كما دون القرآن ، ولا شك ان قول ابي رية هذا افتراء كبير على الله ورسوله ، لن تنفعه امام الله متابعته للمستشرقين ولن ينصروه من دونه سبحانه وتعالى .

ولا شك ان دعوى المستشرقين وزعمهم ان الأحاديث لم تدون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وانما دونت في عهود متأخرة ، يؤدي الى نتائج خطيرة يؤدي الى عدم الأطمئنان بصحة ثبوت الأحاديث بل انعدام هذه الصحة في بعض الأحايين وذلك بافتراء الوضع وتوسيع ابوابه ، وبالتالي سقوط الثقة بكل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو على الأقل يصبح باب وضع الأحاديث وافترائها على النبي صلى الله عليه وسلم مفتوحا على مصراعيه ، وهذا يؤدي بدوره الى بطلان الاحتجاج بالسنة كمصدر تشريعي .

وهذه النتائج كلها هـــي مـــراد المستشرقين مـــن سوق مزاعمهم وتشكيكهم في تدوين السنة . وهذه النتائج باطلة جملة وتفصيلا وان صحت بعض مقدماتها ، ولتجلية ذلك كله والرد عليه لزم تناول هذا الأمر بشيء من التروي والتمحيص .

فمما لا شك فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عد تدوين ما يقوله ، كما وانه قد ثبت ايضا أنه أجاز الكتابة ، بل انه ثبت أن بعض الصحابة كان يكتب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا بد والحال هذه من ان يكون في النهي عن الكتابة والاذن فيهـــا اسبـــاب ومقاصد .

النهي عـــن الكتـــابة :

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة شيء غير القرآن فروى عطاء بن يسار عن ابي سعيد قال رســـول الله صلى الله عليه وسلم « لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ، من كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه » (١) .

وعن عطاء بن يسار عن ابى سعيد الخدري قال : استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم ان اكتب الحديث ، فأبى أن يأذن لي ، وفي رواية

---

(١) مثله بلفظ متقارب في مسند احمد ٢١/٣ وسنن الدارمي ١١٩/١ وجامع بيان العلم ٦٢/١ راجع تقييد العلم للحافظ احمد بن علي الخطيب البغدادي ٣١ بتحقيـــق الاستاذ يوسف العش الطبعة الثانية ، دار احياء السنة النبوية سوريا ١٩٧٤ . وقريب من هذا اللفظ في صحيح مسلم .

انه قال سعيد : استأذنا النبي صلى الله عليه وسلم في الكتاب فأبى ان يأذن لنا (١) .

وعن عطاء بن يسار عن ابى هريرة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نكتب الأحاديث ، فقال : « ما هذا الذي تكتبون ؟ قلنا : أحاديث سمعناها منك قال أكتاب غير كتاب الله تريدون ، ما اضل الأمم من قبلكم الا ما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله » قال ابو هريرة فقلت : أنتحدث عنك يا رسول الله ؟ قال : « نعم تحدثوا عني ولا حرج ، فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » (٢) .

وقيل لأبى سعيد الخدري « لو كتبتم لنا ، فانا لا نحفظ » قال « لا نكتبكم ولا نجعلها مصاحف ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدثنا فنحفظ ، فاحفظوا عنا كما كنا نحفظ عن نبيكم » (٣) .

وعن عبد الله بن مسعود قال « كنا نسمع الشيء ، فنكتبه ، ففطن لنا عبد الله ، فدعا أم ولده ، ودعا بالكتاب وباجانة من ماء ، فغسله » (٤) .

اجازة الكتابة :

والى جانب ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وبعض الصحابة

---

(١) مثله بالمعنى عن ابن عيينه في صحيح الترمذي ١١/٢ وسنن الدارمي ١١٩/١ ودون سند في عمدة القارى ٥٧٢/١ ، أفاده يوسف العش في تحقيقه على تقييد العلم للخطيب البغدادي ٣٣ .

(٢) وقريب من هذه الألفاظ في مسند أحمد ١٢/٢ ، ١٣ وحسن التنبه ١٩٣ ، ومجمع الزوائد ١٥٠/١ ، ١٥١ بسياق يختلف ونقص ، ومن رواته عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف ، وبقية رجاله رجال الصحيح . راجع تقييد العلم وهامشه ٣٤ .

(٣) تقييد العلم ٣٦ .

(٤) وقريب منه في سنن الدارمي ١٢٤/١ ، ١٢٥ راجع تقييد العلم وهامشه ٣٩ وممن روى عنهم المنع وكراهة الكتابة جمع من الصحابة منهم أبو موسى الأشعري وابو هريرة وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر ، وكثير من التابعين .

والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين من النهى عن كتابة غير القرآن ، فقد ورد ما يقتضي اجازة الكتابة بل الأمر بها . روى ابو هريرة قال : كان رجل يشهد حديث النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحفظه ، فيسألني ، فأحدثه ، فشكا قلة حفظه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم « استعن على حفظك بيمينك » يعني بالكتابة (١) .

وروى البخاري عن ابى هريرة قال: «ما من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أحد أكثر حديثا عنه مني الا ما كان من عبد الله بن عمر ، فانه كان يكتب ولا أكتب» (٢) .

وروى البخاري ومسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لما اشتد المرض بالنبي صلى الله عليه وسلم قال : « ائتوني بكتاب ، اكتب لكم كتابا لا تضلوا من بعده فاختلفوا وكثر اللغط ، فقال : قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع » (٣) .

وأخرج البخاري في صحيحه عن ابى هريرة : أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه ، فأخذ بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فركب راحلته فخطب فقال : « ان الله حبس عن مكة القتل — أو الفيل شك من البخاري — وسلط عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون . الا وانها ساعتي هذه حرام لا يختلى شوكها ، ولا يعضد شجرها ، ولا تلتقط ساقطتها الا لمنشد ، فمن قتل له قتيل فهو بخير النظرين . اما ان يعقل واما أن يقاد اهل القتيل » فجاء رجل من أهل اليمن فقال : اكتب لي يا رسول الله . فقال عليه الصلاة والسلام : « اكتبوا لأبى شاه » (٤) .

---

(١) مثله دون سند في مجمع الزوائد ١٥٢/١ وقال : رواه البزار وفيه الخصيب بن جحدر وهو كذاب وورد مثل هذا الحديث عند الترمذي ١١١/٢ وتيسير الوصول ١٧٦/٢ وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأزهار للقاضي محمد بن اسماعيل ٣٥٣/٢ ، راجع في ذلك تقييد العلم وهامشه ٦٥ .

(٢) فتح الباري ٢١٧/١ ومسند أحمد ٢٤٨/٢ وسنن الدارمي ١٢٥/١ انظر تقييد العلم وهامشه ٨٢ .

(٣) فتح الباري ٢١٨/١ ومسلم ١٢٥٧/٣ .

(٤) فتح الباري ، كتاب العلم ومسلم في كتاب الحج وكذا ابو داود والترمذي ومسند أحمد ٢٣٥/١٢ وتقييد العلم ٨٦ .

وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتبا أو رسائل الى جهات متعددة مثل كتابة صلى الله عليه وسلم في الصدقات والذي ارسله ابو بكر لأنس بن مالك رضى الله عنهما وهو مختوم بخاتم النبي صلى الله عليه وسلم (١) . وكتابه الى سعد بن عبادة . وكتابه لأهل حضرموت . وكتابه لأهل اليمن . وصحيفته الى عبدالله بن عمرو بن العاص . وصحيفته الى جابر بن عبد الله كما توجد صحيفة همامة للتابعي همام بن منبه الذي التقى بأبى هريرة المتوفى سنة ٥٩ هـ ونقل عنه كثيرا من احاديث النبي صلى الله عليه وسلم وجمع ذلك في صحيفة . وقد وصلت هذه الصحيفة كاملة اذ عثر عليها الدكتور المحقق محمد حميد الله في مخطوطتين متماثلتين في دمشق وبرلين . كما نقلها الامام احمد في مسنده . ونقلها عنه البخاري في ابواب مختلفة .

كما ثبت ان بعض الصحابة كان يكتب عن النبي صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن عمرو بن العاصي رضى الله عنه وعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، فقد كانت عنده صحيفة فيها أحكام الدية (٢) .

اسباب المنع ثم الاجازة :

رأينا كيف ان أحاديث كثيرة تدل على منع كتابة السنة ، وفي نفس الوقت دلت أحاديث أخرى على جواز الكتابة .

ولا ينبغي ان يفهم من هذا كما فهم بعض المستشرقين أن المراد بالمنع المنع المطلق والذي بنوا على أساسه عدم تدوين السنة ورتبوا عليه ما رتبوا .

كما أننا لا نتمسك بالجواز المطلق أمام مدعاهم ، بل الأمر فيه من هذا ومن هذا ، فليس هناك تعارض حقيقي بين احاديث المنع وأحاديث الجواز . وانما هو تعارض في الظاهر فقط ، فان المراد باحاديث النهى عن تدوين السنة التدوين الشامل الكامل لكل ما ينطق

---

(١) رواه احمد في المسند ١٨٣/١ وانظر السنة المفترى عليها ٥٠ والسنة قبل التدوين للاستاذ محمد عجاج الخطيب .

(٢) راجع في ذلك السنة ومكانتها في التشريع ٦٠ والسنة المفترى عليها ٥٠ والسنة قبل التدوين ٣٤٤ وتقييد العلم ٧٤ وما بعدها .

به النبي صلى الله عليه وسلم وحفظـــه في مدونة أو كتاب كما يفعل الصحابة بالقرآن الكريم ، وليس نهيـــا لمجـــرد الكتابة ، ولذا كان السماح بالكتابة محدودا ، ولبعض الصحابة ممن يأمن النبي صلى الله عليه وسلم خلطهم الحديث بالقرآن .

ومن هنا نستطيع القول ان السبب الرئيسي في المنع عدة أمور ، أولا : خوف اختلاط الحديث بالقرآن وخوف انكباب بعض المسلمين على دراسة وحفظ السنة وتضييع الكتاب . والا فمبدأ كتابة السنة لا اعتراض عليه ، ويؤيد ذلك ما روى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه اراد ان يكتب السنن ، فاستخار الله تعالى شهرا ، ثم اصبح وقد عزم له ، فقال « ذكرت قوما كتبوا كتابا ، فأقبلوا عليه ، وتركوا كتـــاب الله عز وجل » (١) ولعله يريد بأولئك القوم اليهود ، كما روى « ان بني اسرائيل كتبوا كتابا فاتبعوه وتركوا التوراة » (٢) .

ثانيا : خوف الاتكال على الكتابة وتدوين الأحاديث وترك الحفظ : وقد كان لهذا ما يبرره فان الناس كانوا يحفظون السنن ، اذ الاسناد قريب والعهد غير بعيد ، وهذا يجعل للحفاظ وهم العلماء قدرا ومكانة على غيرهم ممن قد يدون ويخطىء في الاستنباط فيفتى على غير علم . ولذلك كره كثير من الأقدمين الكتابة ، مع انهم لم ينهوا عنها كلية ، بل يكتب العالم للاستيثاق ، ولا يكتب الجاهـــل ، فروى عـــن سفيان الثوري رضي الله عنه قال : « بئس المستودع العلـــم القراطيس » قال يحيى بن سعيد وكان سفيان يكتب ، احتياطا واستيثاقا .

ولذا كان كثير من الصحابة يكتب الحديث للاستيثاق ثم يمحوه ، فيروى أن مسروقا قـــال لعلقمه « اكتب لـــي النظائر » أي المتشابه والمتماثل من الأحاديث ، قال « اما علمت ان الكتاب يكـــره » قال : « انما أنظر فيه ثم أمحوه » قال « فلا بأس » (٣) .

ثالثا : خوف أن يصير العلم الى غير أهله : فان تدوين العلم يسوى بين العالم والجاهل ، فيفتى الجاهل ـــ مما كتب على غير دراية بغير

---

(١) طبقات بن سعد ٢٠٦/٣ ، انظر تقييد العلم ٤٩ .

(٢) سنن الدارمي ١٢٤/١ ، انظر تقييد العلم ٥٦ .

(٣) تقييد العلم ٥٩ .

المكتوب عنده ، أو يفهم غير المراد وفي هذا ما فيه من تضييع العلم ، وقدر العلماء ، ولذلك كان كثير من الاقدمين اذا حضرته الوفاة ، أتلف كتبه ، أو أوصى باتلافها خوفا من أن تصير الى من ليس من أهل العلم فلا يعرف احكامها ويحمل جميع ما فيها على ظاهره . وربما زاد فيها ونقص فيكون ذلك منسوبا الى كاتبها في الأصل (١) .

وعلى أية حال فان كتابة الاحاديث من حيث المبدأ لم تكن منهيا عنها لذاتها وانما لما يمكن ان ينبني عليها من مخاطر واخطاء . بل يمكن اعتبار احاديث جواز الكتابة ناسخة للاحاديث المنهى عنها ، لأن الجواز كان آخر ما عهد عن النبي صلى الله عليه وسلم يؤيده ما سبق مما رواه البخاري عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه ، قال « ايتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده » .

وفي ذلك كله يقول الخطيب البغدادي ، فقد ثبت ان كراهة من كره الكتابة من الصدر الأول ، انما هي لئلا يضاهي بكتاب الله تعالى غيره ، أو يشتغل عن القرآن بسواه . ونهى عن كتب العلم في صدر الاسلام وجدته لقلة الفقهاء في ذلك الوقت ، والميزين بين الوحي وغيره ، لأن اكثر الأعراب لم يكونوا فقهوا في الدين ولا جالسوا العلماء العارفين ، فلم يؤمن ان يلحقوا ما يجدون من الصحف بالقرآن ، ويعتقدوا أن ما اشتملت عليه كلام الرحمن .

ويقول ايضا معللا لضرورة تدوين العلم : انما اتسع الناس في كتب العلم وعولوا على تدوينه في الصحف بعد الكراهة لذلك ، لأن الروايات انتشرت ، والأسانيد طالت ، واسماء الرجال وكناهم وانسابهم كثرت ، والعبارات بالألفاظ اختلفت فعجزت القلوب عن حفظ ما ذكرنا ، وصار علم الحديث في هذا الزمان أثبت من علم الحافظ (٢) .

وبهذه الأدلة والأقوال مجتمعة لا يبقى لدعوى المستشرقين في أن السنة لم تدون الا في عهود متأخرة اي حظ من دليل ثابت او حجة قوية . وبالتالي فان ما راموا التوصل اليه من توهين الأحاديث وتضعيف أسانيدها مبني على غير أساس أو اثارة من علم .

---

(١) المرجع السابق ٦١.

(٢) المراجع السابق ٥٧ و ٦٤ .

التدويـــن الرسمي :

أما التدوين الذي قطع دابر كـــل متقـــول ومتصيد ، هو التدوين الشـامل للسنة الذي محصت فيه الصحاح من الأحاديث عن غيرها ، وهذا التدوين كان غاية كبيرة عظيمة كان ينشدها ويتطلع اليها كثير من العلماء ، وكان أولهم كما رأينا الخليفة عمر بن الخطاب رضـــى الله عنه ، ولما كان عهد عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه اراد جمع احاديث النبي صلى الله عليه وسلم ، فأرسل الـــى أبى بكر بن حزم عامله وقاضيه على المدينة قائلا له : « انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاكتبـــه ، فانـــي خفت دروس العلم وذهاب العلماء » وطلب منه ان يكتب له ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية المتوفاة ٩٨ هـ والقاسم بن محمد بن أبى بكر المتوفى ١٠٦ هـ ولم يخص ابن حزم بهذا بل ارسل كذلك الى الآفاق يطلب منهم مثـــل طلبه من ابن حزم ، والذي يظهر ان أبا بكر بن حزم كتب شيئا مـــن السنة ، فقد أنفذ اليه ما عند عمرة والقاسم ، ولكنه لم يدون كل ما في المدينة من سنة وأثر ، وانما فعل هذا الأمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري ١٢٤ هـ ، ثم شاع التدوين في الجيل الذي يلي جيل الزهري ، وكان أول من جمعه بمكة ابن جريج ١٥٠ هـ وابن اسحاق ١٥١ هـ ، وبالمدينة سعيد بن ابى عروبة ١٥٦ هـ والربيع بـــن صبيح ١٦٠ هـ والامام مالك ١٧٩ هـ وبالبصرة حماد بن سلمة ١٦٧ هـ وبالكوفة سفيان الثوري ١٦١ هـ وبالشام أبو عمرو الأوزاعي ١٥٧ هـ وبواسط هشيم ١٧٣ هـ وبخراسان عبدالله بن المبارك ١٨١هـ ، وباليمن معمر ١٥٤هـ وبالري جرير بن عبد الحميد ١٨٨هـ ، وكذلك فعل سفيان بن عيينـــه ١٩٨ هـ والليث بن سعد ١٧٥ هـ وشعبة بن الحجاج ١٦٠ هـ . وهؤلاء جميعا كانوا في عصر واحـــد ، وكـــان صنيعهم في التدوين أن يجمعوا حديث رسول الله صلى الله عليـــه وسلم مختلطـــا بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين مع ضم الأبواب بعضها الى بعض في كتاب واحد .
ثم جاء القرن الثالث فكان أزهى عصور السنة وأسعدها بأئمة الحديث فكتب الامام محمد بن اسماعيل البخاري ٢٥٦ هـ كتابه الصحيح وتبعه تلميذه الامام مسلم بن الحجاج القشيري ٢٦١ هـ فألف صحيحه ثـــم توالت الصحاح كسنن ابى داود ٢٧٥ هـ والنسائي ٣٠٣ هـ وجامـــع الترمذي ٢٧٩ هـ وسنن ابن ماجة ٢٧٣ هـ (١) .

---

(١) راجع السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ١٠٣ وما بعدها .

وبمجموع هـذه الكتب دونت السنة وميز الصحيح من الضعيف والموضوع ، وبهذا التدوين لا يبقى لأولئـك للمستشرقين واضرابهم متمسك في الطعن بصحة الاستناد الى السنة باعتبارها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم .

ثانيـا : وضع الأحاديث :

عول المغرضون مـن المستشرقين كثيرا علـى وضع الأحاديث ؛ ووجدوا في هذا الباب مجالا فسيحا للطعن في السنة طعنا يؤدي الى فصلها عن القرآن الكريم واعتبار القرآن هو مصدر التشريع وحده ، وقد رأينا قولهم في القرآن باعتباره مصدر التشريع ، فاذا اضيف اليه هذا الزعم في السنة لم يبق للاسلام كتشريع اي مصدر سليم يستنـد اليه في تقرير الأحكام .

ولقد ساعدهم على بسط الكلام وتشعيب مسائله ما وجدوه فعلا من كلام علماء المسلمين في وضع الأحاديث ، وهذا مما لا ينكر . الا ان المنطق العلمي والنظر الموضوعي كان يقتضي من المستشرقين مناقشة طرق علماء المسلمين في نقـد الأحاديث ومنهجهم في غربلتهـا ومعرفة الصحيح من غيره . ونتائج الجهود الجبارة التي بذلوا لافراز الصحيح من غيره وتخليصه مما شابه ــ كما سنبين .

ولقد حاول Goldziher ان يؤصل لفكرة وضع الأحاديث ويوسع رقعتها وتبعه في ذلك من اتـى بعده فيقول « لا نستطيـع ان نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك احاديث عليها طابع القدم ، وهذه اما قالها الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو هي من عمل رجال الاسلام القدامى » (١) ، وينقل Schacht عـن Goldziher ما هو أبعد من ذلك فيقول أن Goldziher أعرب عن تحفظه وريبته بالنسبة للأحاديث الموجودة حتى في الكتب الأصلية، وليس ذلك فحسب بـل بين بطريقة ايجابيـة أن الأغلبية العظمى لأحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) هي عبارة عن وثائق لا للعصر الذي تزعم الانتساب اليه ، بل للمراحل التالية من تطور المذاهب في

---

(١) العقيدة والتشريع ٤٩ .

قرون الاسلام الأولى (١) .

ثم يفصح Schacht عن الاساس الخاطىء الذي يبنى عليه المستشرقون دراساتهم فيقول مشيرا الى كلام Goldziher السابق « وقد اصبح هذا الاكتشاف اللامع حجر الزاوية لكافة البحوث الجادة للقانون والفقه المحمدي في عهده المبكر » (٢) .

ويحاول Goldziher ان يجعل من الحكومة في عهد بني أمية طرفا في عملية الوضع فيقول : « ولم يقتصر الأمر على هؤلاء ، فان الحكومة نفسها لم تقف ساكنة ازاء ذلك ، فاذا ارادت أن تعمم رأيا ، او تسكت هؤلاء الأتقياء ، تذرعت أيضا بالحديث الموافق لوجهات نظرها ، فكانت تعمل ما يعمله خصومها ، فتضع الحديث أو تدعو الى وضعه » .

ويرد الدكتور السباعي على هذا بقوله : وهذه دعوى جديدة لا وجود لها الا في خيال كاتبها ، فما روى لنا التاريخ أن (الحكومة الأموية) وضعت الأحاديث لتعمم بها رأيا من آرائها ، ونحن نسأله أين تلك الأحاديث التي وضعتها الحكومة ؟ ان علماءنا اعتادوا الا ينقلوا حديثا الا بسنده ، وها هي أسانيد الأحاديث الصحيحة محفوظة في كتب السنة، ولا نجد في حديث واحد من آلافها الكثيرة ، في سنده عبد الملك أو يزيد او الوليد أو احد عمالهم كالحجاج وخالد بن عبدالله القسري وامثالهم ، فأين ضاع ذلك في زوايا التاريخ لو كان له وجود ؟ واذا كانت الحكومة الأموية لم تضع ، بل دعت الى الوضع ، فما الدليل على ذلك ؟ (٣) .

---

(١) و (٢) يقول Schacht:

Goldziher, in another of his fundamental works, has not only voiced his "sceptical reserve" with regard to the traditions contained even in the classical collections, but shown possitively that the great majority of traditions from the Prophet are documents not of the time to which they claim to belong, but of the successive stages of development of doctrines during the first centuries of Islam. This brilliant lopment of doctrines during the first centuries of Islam. This brilliant discovery became the corner-stone of all serious investigation of early Muhammadan law and jurisprudence.

The Origins. P.4.

(٣) السنة ومكانتها في التشريع ٢٠٣ .

ومن جانب آخر لم يقتصر زعم الوضع على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) بل ان معظم الأحاديث ابتكرت في عهود لاحقة ، فهذا Schacht يزعم أن معظم الأحاديث في الصحاح والمجموعات الأخرى وضعت بعد وقت الامام مالك والشافعي ، وان أول مجموعة جديرة بالاعتبار في الأحاديث عن النبي (صلى الله عليه وسلم) نشأت حوالي وسط القرن الثاني للهجرة (١) ويقول Goldziher : « ان المسلمين لما فتحوا هذه البلاد حكموها بما فيها من تقاليد وقوانين بعد ان حوروا هذه التقاليد والقوانين وأضفوا عليها من عندهم صبغة دينية ، ثم جعلوها أحاديث شريفة نسبوها الى نبيهم » .

ويرى اولئك المستشرقون ان وضع الأحاديث كان لأجل اسناد أصحاب المذاهب لآرائهم ، فكانوا يضعون الأحاديث لتسند رأيهم ثم يرفعونها الى النبي صلى الله عليه وسلم (٢) . ويضيفون الى ذلك أن فقهاء المسلمين لما رأوا قصور القرآن عن استيعاب حاجات المجتمع التشريعية أرادوا اضفاء الشمولية على الفقه والتشريع الاسلامي عن طريق وضع الأحاديث ، وفي ذلك يقول Goldziher « الوف الأحاديث هي من وضع العلماء الذين أرادوا ان يجعلوا من الاسلام دينا شاملا فخلقوا هذه الأحاديث ، والقرآن لم يعط من الأحكام الا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة » (٣) .

وهنا يفصح هذا المستشرق عن نيتهم الدفينة المكشوفة في الطعن بشمولية الاسلام من خلال زعم وضع الأحاديث ، فهو اقرار منهم بشمولية الاسلام من ناحية تشريعية ، وفي نفس الوقت طعن في شرعية هذه الشمولية بنسبتها الى عمل الفقهاء ووضاع الأحاديث .

ويريد المستشرقون من ذلك أيضا التوصل الى حصر الشرعية في القرآن الكريم فكل ما جاء عن السنة ينبغي عرضه على القرآن فان وافقه قبل وان لم يوافقه فهو مردود . وهذا حجب لأحكام السنة فيما عدا ما جاء في القرآن الكريم ، وفي هذا ما فيه من خطورة وخطأ علمي لا يمكن التسليم به كما سنكشفه فيما يلي :

---

(١) أصول الفقه لشاخت ٤ و ١٣٨

(٢) راجع العقيدة والشريعة ٥٠ .

(٣) راجع الرد على هذا القول بتفصيل في « السنة المفترى عليها » ٢٥١ .

حقيقة وضع الأحاديث :

ان كلام المستشرقين السابق في وضع الأحاديث كلام ليس صحيحا في جملته ، وان كان صحيحا في بعض جوانبه مما يحتاج في الحكم عليه والى وزنه بميزان علمي دقيق . نعرضه الآن بشكل مختصر . كانت سنة اربعين من الهجرة هي الحد الفاصل بين صفاء السنة وخلوصها من الكذب والوضع ، وبين التزيد فيها واتخاذها وسيلة لخدمة الأغراض السياسية والانقسامات الداخلية . بعد ان اتخذ الخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما شكلا حربيا سالت به دماء وازهقت فيه ارواح ، وبعد ان انقسم المسلمون الى طوائف واحزاب متعددة . وحاول كل حزب أن يؤيد موقفه بالقرآن وبالسنة . فعمل البعض على تأويل آى القرآن على غير المراد فيها لتأييد مذهبهم ورايهم ، واضطروا الى تحميل النصوص من القرآن والسنة بأكثر مما تتحمله ، ووضعوا على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤيد مدعاهم .

نشأة الوضع :

ولم تكن بداية وضع الأحاديث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يتصور ذلك من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم اولئك الذين تركوا ديارهم وأموالهم في سبيل الله ، وهاجروا مع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ليقيموا دولة الاسلام ويبذلوا في سبيل ذلك الدماء زكية طاهرة وكانوا قاعدة الاسلام الصلبة الأولى ، وما كان يتصور كذبهم على نبيهم وقدوتهم محمد صلى الله عليه وسلم . خصوصا وهم يحفظون عن النبي صلوات الله وسلامه عليه قوله : « ان كذبا على ليس ككذب على أحد ، ومن كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار » . وكان خوف الله وتقواه يغمر قلوبهم ويحول دون التفكير على التقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

اخرج البيهقي عن البراء قوله : « ليس كلنا يسمع حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، كانت لنا ضيعة واشغال ، ولكن كان الناس لم يكونوا يكذبون فيحدث الشاهد الغائب » .

واخرج قتادة : ان انسا حدث بحديث فقال له رجل : اسمعت

هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : نعم ، او حدثني من لم يكذب ، والله ما كنا نكذب ولا ندري ما الكذب (١) .

اسباب الوضع :

اولا : الخلافات السياسية : كانت فتنة عثمان وما تلاها بداية الانقسامات السياسية في الدولة الاسلامية الى فرق واحزاب وبدأ كل فريق أو حزب يؤيد مسلكه وان اقتضى الأمر وضع الأحاديث ـــ وظهر جليا وضع الأحاديث في مدح الأشخاص والبيوتـــات أو الجنس أو القبيلة الى غير ذلك .

ثانيا : الخلافات الفقهية : فان التعصب للمذاهب ادى بالجهلة الى ابتكار أحاديث يؤيدون بها مذاهبهم حيث لا حديث ، ويقابلهـــم الخصوم بمثل ذلك فيضعون ما يؤيد مذهبهم ، ولقد كان هذا النوع من الوضع وللأسف ـــ موجودا ، ولكنه ليس بالشكل الواسع الذي صوره المستشرقون ، أو يتصوره البعض .

ثالثا ـــ الترغيب والترهيب : فقد نشط بعض الزهاد والوعاظ في ذكر أحاديث الرقائق والترغيب والترهيب ، لما وجدوا الناس قست قلوبهم . ولا يلينها الا ذكر أهوال النار ونعيم الجنة ، وقد كان أولئك الوضاع يحتسبون هذا العمل عند الله ، ويظنونه عملا يتقربون به الى الله عز وجل . ويقولون في حديث النبي صلى الله عليه وسلم «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » : اننا نكذب له صلى الله عليه وسلم لا عليه ولا شك ان صنيع هؤلاء وان حسنت نيات الكثير منهم ، الا أنه جهل بمعنى الحديث كمصدر للتشريع في أمور العبادة والعمل أو الدين والدنيا . وصدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم غير صدوره بأقوال من عند انفسهم . وساند مسلك هؤلاء القصاصون الكذابون الذين كانوا يسوقون القصص الطوال وينسبونها الى النبي صلى الله عليه وسلم ليجذبوا انتباه العوام السامعين ويبالغوا في التأثير عليهم ، ويعطوا لانفسهم مكانة ولأقوالهم قدسية ، ومما زاد من ايغالهم في هذا

---

(١) راجع للتفصيل « السنة ومكانتها في التشريع » ٧٥ وما بعدها وعلوم الحـــديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ٢٦٦ .

تأييد العامة لهم وانتصارهم لهم حتى على العلماء (١) .

رابعا : الحاقدون والانتهازيون : لا شك ان هذه الأجواء العامة التي كان يعيشها المسلمون فتحت المجال للحاقدين والمنافقين الزنادقة ان يلجوا هذا المجال وينفثوا سمومهم ويوجهوا للشريعة والمسلمين سهامهم ، وخاصة اولئك الذين دخل الاسلام ديارهم وسحب معه من تحتهم بساط العز والمكانة والمهابة المبنية على الظلم والكفر ، وأبدله بعدل الاسلام ونوره ، فوجدوا هم واتباعهم الفرصة ليقوضوا الاسلام من هذه الناحية ، ناحية التشريع عن طريق تشويه سنة النبي صلى الله عليه وسلم وتحريم الحلال وتحليل الحرام واحداث ما يمكنهم من بلبلة وتهويش .

وقد أقر زنديق من هؤلاء أمام المهدي بأنه وضع مائة حديث تجول في أيدي الناس ، ولما قدم عبد الكريم بن أبي العوجاء للقتل اعترف بأنه وضع أربعة آلاف حديث يحرم فيها الحلال ويحلل فيها الحرام ، وقد لمس بعض خلفاء بني العباس ما وراء هذه الحركة من خطر على كيان الاسلام السياسي والتشريعي ، فتعقبوهم قتلا وتشتيتا ، واشهر من عمل في رقابهم السيف الخليفة المهدي . الذي

أنشأ ديوانا خاصا للزندقة . تتبع فيه أوكارهم ورؤساءهم من شعراء وأدباء وعلماء (٢) .

---

(١) روى السيوطي في كتابه « تحذير الخواص من اكاذيب القصاص » أن أحد القصاص جلس ببغداد ، فروى تفسير قوله تعالى « عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا » الاسراء — آية ٧٩ . وزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم يجلس مع الله على عرشه فبلغ ذلك محمد بن جرير الطبري ، فغضب من ذلك ، وبالغ في انكاره ، وكتب على باب داره « سبحان من ليس له انيس ، ولا له على عرشه جليس» ، فثارت عليه عوام بغداد ورجموا بيته بالحجارة حتى استد بابه بالحجارة وعلت عليه .

راجع حوادث واقوالا مثل ذلك كثيرة في « تحذير الخواص من اكاذيب القصاص » للسيوطي ، و « الاسلام والحضارة » : محمد كرد علي ٥٥٩/٢ و « السنة ومكانتها في التشريع » ٨٥ وما بعدها .

(٢) السنة ومكانتها في التشريع ٨٤ .

مقاومة حركة الوضع :

لم يكن علماء المسلمين غافلين عن حركة الوضع وخطورتها وابعادها ، ولذا كانت جهودهم مواكبة لبداية الوضع بعد الفتنة ، يقول ابن سيرين مؤرخا لبداية النظر في الاسناد بعد أن لم يكن الصحابة والتابعون يطلبون ذلك : « لم يكونوا يسألون عن الاسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم ، فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر الى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم » .

وروى مسلم في مقدمة صحيحه عن مجاهد ان بشيرا العدوى جاء الى ابن عباس فجعل يحدث ، ويقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر اليه ، فقال : يا ابن عباس ما لي لا أراك لا تسمع لحديثي ، أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تسمع ؟ فقال ابن عباس : انا كنا مرة اذا سمعنا رجلا يقول : قال رسول الله أبتدرته ابصارنا واصغينا اليه بآذننا ، فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس الا ما نعرف . ثم اخذ التابعون يطالبون بالاسناد حين فشا الكذب . يقول ابو العالية « كنا نسمع الحديث من الصحابة فلا نرضى حتى نركب اليهم فنسمعه منهم ، ويقول ابن المبارك : « الاسناد من الدين ، لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء » (١) .

واصبح الاسناد والتثبت منه مطلبا هاما . واذا كان العلماء يرحلون من بلد الى آخر ، يقول سعيد بن المسيب ، اني كنت لأسير الليالي والأيام في طلب الحديث الواحد (٢) .

وهذا المسلك في التثبت فتح للمسلمين باب نقد الرواة ، وتصنيفهم . ثم اصبح لكل راو سجل يعرف منه حاله من صدق أو كذب أو غير ذلك من رتب الرواة بعد دراسة حاله من نشأته حتى

---

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/١٠ عن السنة ومكانتها في التشريع ٩١ .

(٢) راجع امثاله من الاخبار الشيقة في جامع بيان العلم للامام ابي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي ، مطبعة العاصمة بمصر ــ الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م .

وفاته ومن تلقى عنهم العلم وقولهم فيه ، وأسفاره وتنقلاته ومواقفه وسيرته عامة كانت أو خاصة خلقية وسلوكية .

وافرز هذا البحث والتقصي علما خاصا وبابا دقيقا امتاز بـه المسلمون دون سواهم من الأمم هو علم الرجال والجرح والتعديل ، ولم يعد بعد ذلك خافيا على العلماء معرفة أهل الكذب والأهواء والبدع والفساق ومن على شاكلتهم .

ولم يكتف علماء المسلمين بتوجيه جهودهم النقديـة الى رواة الأحاديث بل فرغوا جهودهم مركزة على السند ، وتعدوا قواعد نقد المتن فبينوا علامات الوضع والكذب في متن الحديث كما بينوا علامـة الصحة .

وهكذا طوق علماء المسلمين وضاع الأحاديث والكذابين واصحاب الأغراض والأهواء ، وهتكوا سترهم الآثم وكشفوا زيفهم ، فتركـوا حديثهم دون خوف او محاباة مبتغين نصرة حديث النبي صلى الله عليه وسلم مؤدين أمانة التبليغ ، قيل ليحيى بن سعيد القطان « أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله يوم القيامة ، فقال : لأن يكون هؤلاء خصمي أحب الي من أن يكون خصمي رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لم لم تذب الكذب عن حديثي ؟ » .

وهكذا تمخض هذا الجهد الكبير في تدوين سنة النبي صلى الله عليه وسلم بعد معرفة الصحيح من السقيم باسلوب نقدي علمـي دقيق فريد ، شهد له العدو قبل الصديق .

ومن هذا الذي عرضنا بيانه نستطيع وزن عبارات المستشرقين في توهين السنة وتضعيفها عن طريق اشاعة وتضخيم القول في وضع الأحاديث ، فقد تبين ان مبدأ الوضع لا نشك في وجوده ، ولا نلـوم المستشرقين في طرحه والتنبيه عليه ، وانمـا الذي وضح ان هـذا الوضع قد لاحقه علماء المسلمين وطوقوه وحصروا دائرته وسلطوا الأضواء عليه وكشفوا للمسلمين جهة الوضع وحذروا منه حتـى لم يعد الوضع مطعنا على سنة النبي صلى الله عليه وسلم يؤدي بالباحث الى استبعاد الاستفـادة أو الاعتماد عليها ، فقـد تبين الصيح من الضعيف والرشد مـن الغي لمـن اراد البحث العلمي النزيه مـن المستشرقين وغيرهم .

نطاق السنـــة التشريعي :

حاول بعض المستشرقين تجريد السنة من تأثيرها وفعاليتها ، والتقليل من أهميتها كمصدر تشريعي ثان بعد القرآن الكريم .

وقد أخذت هذه المحاولة في ابراز تأثر السنة بمصادر أجنبية من جانب وعدم كفايتها وقدرتها على اجابة التساؤلات والتحديات التـــي استجدت على مسيرة المسلمين من جانب آخر ، الأمر الذي اضطرها الى مسايرة الأحداث والتطور وفق ما تريده من مجريات تلك الأحداث والوقائع . فيرى أولئك المستشرقون ان السنة قد تطورت عما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير ، وهـــذا التطور وليد احتكاكها بمصادر اجنبيـــة مـــن ناحية وقصورها عن استيعاب الاحداث المعاصرة والمستجدة من ناحية أخرى .

يقول Goldziher : « انه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات . والعقائد والأفكار السياسية فحسب ، بل قد لف فيه كل ما يملكه الاسلام من محصوله الشخصي ، وكذلـك الأمـور الغريبة عنه ، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييرا أبعده عن اصله المأخوذ منه ، وضم ذلك كله الى الاسلام » (١) .

ولقد استهوى أولئك المستشرقين العرف والتقاليد وخلطوا بينها وبين السنة وراحوا يلبسون هذا بذاك حتى اصبح من الصعب التفرقة بينهما فيزعم Schacht ان المسلمين استعملوا الأحاديث وأولوها في ضوء العرف والتقاليد القائمة ، وسمح للعرف والتقاليد ان تحل محل الأحاديث (٢) . ويقول Goldziher ايضا « ان المسلمين لمـا فتحوا هذه البلاد ، حكموها بما فيها مـن تقاليد وقوانـين ، بعد أن حوروا هذه التقاليد والقوانين ، وأضافوا اليها من عندهم صبغـة دينية ، ثم جعلوها أحاديث شريفة ونسبوها الى نبيهم » .

---

(١) العقيدة والشريعة ٥١ .

(٢) أصول الفقه لشاخت ٣ . والمنتقى من دراسات المستشرقين من المحاضرة الأولى لـ Schacht صفحة ٩ . جمعه صلاح الدين المنجد – مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٥٥ بمصر .

بل انه يذهب الى ابعد من هذا مبينا الى أي حد تأثرت السنة وتطورت تطورا أضاع معالمها فيقول : « هناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال الربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود ، وكل ذلك أخذ مكانه في الاسلام عن طريق الحديث ، حتى لفظ (أبونا) لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به ، وبهذا أصبحت ملكا خالصا للاسلام بطريق مباشر أو غير مباشر . تلك الأشياء البعيدة عنه » (١) .

واضافوا الى هذه الاسباب التي ادت الى تطور السنة الأوضاع السياسية التي واكبت الفتوحات الاسلامية والتي تمخضت عن سنة متطورة لا تمثل حصيلتها ما يمكن نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم .

وأمام هذا الوضع الضعيف والمهلهل للسنة — في تصورهم — . كان لا بد لعلماء المسلمين أن يتخذوا موقفا جريئا ليجعلوا من السنة مصدرا قادرا على تلافي السلبيات وتخطي الصعاب وذلك انما يكون عن طريق الاستمداد من مصادر اجنبية وتطوير السنة باجتهاد أحكام تنسب الى السنة وهي ليست منها .

ولقد افتعل المستشرقون من اجل ذلك خصومة وهمية بين الفقهاء والسنة النبوية ، باعتبار أن السنة تمثل مرحلة تاريخية بسيطة ومطلوب من الفقهاء أن يستنبطوا منها احكاما لواقعهم المعقد .

فيقول : Goldziher « وقد بذلت جهود كبيرة خلال المرحلة الأولى من مراحل نمو الشريعة الاسلامية ، لكي يتهيأ للفقهاء أن يحتفظوا بحرية النظر والاستعانة بالعقل والبصيرة النافذة في استنباط الأحكام الشرعية ، وذلك في الحالات التي تفتقر الى احاديث صحيحة يوثق بها ، ويمكن تطبيقها على هذه الحالات للفصل فيها . أو اذا كان المتواتر منها ضعيفا مشتبها في صحته » (٢) . ثم يضيف قائلا « وهكذا

---

(١) العقيدة والشريعة ٥١ وأصول الفقه لشاخت ٦٣ .

(٢) هكذا في الترجمة « المتواتر منها ضعيفا » .. وهو جهل صريح بمعنى المتواتر . راجع العقيدة والشريعة ٢٥٢ .

اصبحت الحاجة الى السنة في الاسلام عاطفة تقوم مقام غيرها ولم يكن للمؤمنين الأتقياء من هم سوى أن ينسجوا على منوالها ، وأن يسيروا على منهجها ، والا يعملوا الا ما امرت به . وأن يجتنبوا كل ما يناقضها ، بل كل ما لا يصادف تأييدا منها . وقد اعتبر المسلمون أن كل ما خالف السنة أو كل ما لا يتماثل معها تماما ، كما يذهب المتطرفون ، انما هو بدعة . سواء أكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية أم في أهون تفصيلات السلوك في الحياة العلمية . وبذا انكر المتشددون كل فعل أو قول مقطوع الصلة بسنن السلف الصالح. أي انهم أنكروا كل بدعة في اية صورة كانت . ثم يبين أنه حتى الصحيح من السنة اصبح عقبة امام تطور الفقه فيقول : وقد سهل كثيرا من الوجهة النظرية أن يفرض المتشددون مثل هذه القيود التي لم يتشكك المسلمون في صحتها ووجاهتها . ولكنها مع ذلك اصطدمت في كل ناحية من نواحي الحياة العملية بمقتضيات الواقع ، لأن تطور ظروف الحياة والتجارب التي اكتسبتها الأمم الاسلامية بفعل العوامل الجغرافية والتاريخية ، قد فرضت عليها احوالا مغايرة لمقتضيات السنة وجرتها الى ملابسات تخالف تمام المخالفة اساليب الحياة والفكر في عهد الصحابة .

ثم يشير الى انتصار العوامل الداخلية من الاعراف والتقاليد والعوامل الخارجية على مقتضيات السنة الصحيحة فيقول : كما أن السوابق العديدة ، والمؤثرات الأجنبية التي أحاطت بالمسلمين ، حملتهم على ان يقوموا بهضمها وتمثيلها وصهرها ، هذه العوامل مجتمعة حتمت على المسلمين ان يبادروا بفتح ثغرة في حصن السنة المنيع ، حين تعذر عليهم أن يتقيدوا بالفكرة السنية المتشددة التي يعدونها المعيار الأوحد للحق والقانون ، هكذا سلم المسلمون وعقدوا الصلح ، وهكذا انتهوا الى مفارقات دقيقة سهلت عليهم اقرار كثير من البدع التي فتحوا لها أبواب السنة على مصاريعها ، وقد وضع الفقهاء طائفة من النظريات بينوا فيها الحالات والظروف التي يستطيع المسلمون فيها أن يوافقوا على بدعة من البدع ، بل يعتبروها بدعة حسنة ومحمودة ، وقد وجد الفقهاء والمتكلمون في العصور الاسلامية المختلفة المجال واسعا للعمل في هذا المضمار بفضل ما امكنهم ان يظهروه من حذق بارع وبصيرة نافذة ، وظلت الأمور تجري على هذا

المنوال الى وقتنا الحاضر (١) .

ومن جانب آخر يحاول Schacht الطعن في حجية السنة وقدرتها على الوقوف كدليـــل لاستقاء المسلمين الأحكام الشرعية منه خصوصا في الأحكام التي لم ترد في القرآن الكريم أو التي هي من افعال النبي صلى الله عليه وسلم .

فيقول : « على ان جوانب هامة من التشريع الخاص بالعبادات كشعائر الصلاة مثـــلا ، لم ينظمها القرآن ، وانما احتـــذى فيها حذو النبي (صلى الله عليه وسلم) واهتدى فيهـــا بهداه ، كمـــا أن بعض الأحكام التي وضعها محمد (صلى الله عليه وسلم) لم ترد في القرآن ، وهي عادة قليلة الأهمية ، ولم تطبق تطبيقا عاما بالرغم من صدورها عن النبي (٢) (صلى الله عليه وسلم) . ثم يضيف قائلا : « ومن أول الأمر لم توضع حجية النبي (صلى الله عليه وسلم) موضع الشك حتى في الأمور التي لم ينص عليها الكتاب ، ولكن في الوقت نفسه كانـت أفعاله تعتبر بشرية بحتة حتى ما مس منها أمور الدين ، فكانت بهذا لا تعتبر معصومة عن الخطأ . وقد نقدت هذه الأفعال أكثر من مرة ، وكان الكتاب نفسه يلومه احيانا على بعض أفعاله ، سورة ٦١ » . والنتيجة التي نستخلصها مـــن هذا كله ، والتي يريـــد المستشرقون الوصول اليها ترتيبا على ما ذكروه عدة أمور .

أولا ــ تطور السنة : ان السنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تستطع أن تجيب على متطلبات العصور اللاحقة لها ، فهي قاصرة من الناحية التشريعية ، ولذا كان تأثرها بالمصادر الأجنبية طبيعيا وسهلا ، وكان ــ بالتالي ــ تطورها في هذا الاطار ضروريا .

ثانيا ــ شمولية الاسلام : أن الاسلام ــ وهذه حال السنة ــ لا يمكنه تحقيق المشمولية في أحكامه وتشريعاته الخاصة ، لأن القرآن وحده لا يمثل الشمولية الا باقتران السنة معه .

(١) العقيدة والشريعة ٢٥٢ وما بعدها بتصرف يسير وصفحة ٢ The Origins. P.2
والمنتقى من دراسات المستشرقين المحاضرة الأولى لـــ Schacht صفحة ٩٠ وما بعدها .

(٢) يحيل شاخت هذه النقطة الى كتاب استاذه
Geshichte des Qorans, Nöldeke, 1/260.

ثالثا ــ استقلال السنة بالحكم وحجيتها : ان السنة لا تستطيع ــ وتلك حالها ــ الاستقلال بالحكم الشرعي ، وان استقلت به فهو لا يمثل حكم الاسلام على سبيل الحتم . وكونها حجة أمر مشكوك فيه خصوصا أفعاله صلى الله عليه وسلم .

هذه القضايا الثلاث تحتاج منا الى توضيح وبيان مصحوبا برد موزون يأتي على تعديل آرائهم ومزاعمهم ووزنهــا بميزان علمــي لا يبخسهم صواب ما عندهم ، كما أنه يعطي للسنة المطهرة حقها ومكانتها كمصدر تشريعي ثان بعد القرآن الكريم .

اولا ــ تطــور السنة :

مفهوم تطــور السنة عند اولئــك المستشرقين يعنــي مواكبة وملاحقــة السنة للأحداث المستجدة والقدرة علــى اعطاء الأحكام الشرعية المناسبة لهــا .

يقول Goldziher : « من ناحية التطور الديني الذي نعني به هنا لا يهمنا الحديث من ناحية شكله النقدي ، وانما يهمنا من ناحية التطور ، كما ان مسألة صحته وقدمه تجيء متأخرة عن معرفــة أن الحديث تتجلى فيه جهود الأمة الاسلامية في عملها الشخصي الخالص ، ونرى ذلك كله في الأمثلــة الكثيرة للأغــراض التــي لم تكن موجودة في القرآن » (١) .

ان الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه Goldziher وأمثاله هو في تطبيق مفهوم التطور على السنة النبوية ، فقد أرادوا من السنة ان تترسم الواقع وتمشي على خطاه ، مهما كان هذا الواقــع خاطئا أو موغلا في الخطــأ .

ان السنة انما جاءت لتحكم هذا الواقع بكل ما فيه من قوانين واعراف وتقاليد وغيرها لا لتكون محكومة بها ، فالسنة هي التي تحدد ما هو تطور او غيره .

والسنة تقرر قواعد ومبادىء غير قابلة للتطور والتغير ، شأن

(١) العقيدة والشريعة ٥١ .

المبادىء والقواعد الثابتة الأصيلة ، والذي يقبل التطور كل ما يندرج في تلك القواعد اذا انطبقت عليه ملامحها وشروطها وهي بهذا التطور لم تخرج عن حدود مبادىء السنة وقواعدها ، ولم تخضع لواقع أو عرف أو عادة أو ما شابه ذلك .

بل ان هذا المستشرق يعتبر السنـــة وليدة التطـــور فيزعم ان القسم الأكبر من الحديث ليس الا نتيجة للتطـــور الدينيوالسياسي والاجتماعي للاسلام في القرنين الأول والثاني ، يقول الدكتور السباعي « ولا ندري كيف يجرؤ على مثل هذه الدعوى ، مع أن النقول الثابتة تكذبه ، ومع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينتقل الى الرفيق الأعلى الا وقد وضع الأسس الكاملة لبنيـــان الاسلام الشامخ ، بما سنه عليه الصلاة والسلام من سنن وشرائع وقوانين شاملة وافية ، حتى قال صلى الله عليه وسلم قبيـــل وفاته « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » وقال : لقد تركتكم علـــى الحنيفية السمحة ليلها كنهارها » .

ومن المعلوم ان من أواخر ما نزل علـــى النبي صلى الله عليه وسلم من كتاب الله تعالى : « اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكـــم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا » (١) . وذلك يعني : كمال الاسلام وتمامـــه .

فما توفي رسول الله الا وقـــد كان الاسلام ناضجا تاما لا طفلا يافعا كما يدعي هذا المستشرق ، نعـــم لقد كان مـــن آثار الفتوحات الاسلامية ان واجه المسلمين جزئيات وحوادث لم ينص على بعضها في القرآن او السنة ، فأعملوا آراءهم فيهـــا قياسا واستنباطا حتى وضعوا لها الأحكام ، وهم في ذلـــك لم يخرجوا عـــن دائرة الاسلام وتعاليمه ، وحسبك أن تعلم مدى نضوج الاسلام في عصره الأول ، أن عمر سيطر على مملكتي كسرى وقيصر وهمـــا ما همـــا في الحضارة والمدنية ، فاستطاع أن يسوس أمورهما ، ويحكم شعوبهما ، بأكمل واعدل مما كان كسرى وقيصر يسوسان بها مملكتيهما ، اترى لو كان الاسلام طفلا ، كيف كان يستطيع عمر أن ينهض بهذا العبء ويسوس ذلك الملك الواسع ، ويجعل لـــه من النظم مـــا جعلـــه ينعم بالأمن

---

(١) سورة المائدة : آية ٣ .

والسعادة ، ما لم ينعم بهما في عهد ملكيهما السابقين ؟

على ان الباحث المنصف يجد ان المسلمين في مختلف بقاع الأرض التي وصلوا اليها كانوا يتعبدون عبادة واحدة ، ويتعاملون بأحكام واحدة ، ويقيمون اسس اسرهم وبيوتهم على اساس واحد . وهكذا كانوا متحدين في العبادات والمعاملات والعقيدة والعادات غالبا، ولا يمكن أن يكون ذلك لو لم يكن لهم قبل مغادرتهم جزيرة العرب نظام تام ناضج ، وضع لهم اسس حياتهم في مختلف نواحيها ، ولو كان الحديث أو القسم الأكبر منه نتيجة للتطور الديني في القرنين الأولين للزم حتما الا تتحد عبادة المسلم في شمال افريقيا مع عبادة المسلم في جنوب الصين ، اذ ان البيئة في كل منهما مختلفة عن الأخرى تمام الاختلاف ، فكيف اتحدا في العبادة والتشريع والآداب ، وبينهما من البعد ما بينهما ؟

اما قيام المذاهب بعد القرن الاول وتعددها ، فذلك بلا شك اثر للكتاب والسنة ، ولمدارس الصحابة في فهم كتاب الله والسنة ، اما الكتاب فقد كان محفوظا متواترا بينهم ، واما السنة فلا ترى قولا لامام من ائمة المذاهب في القرنين الثاني والثالث ، الا وقد سبقه اليه صحابي أو تابعي ، وذلك قبل أن يتطور الدين — كما زعم هذا المستشرق — تطورا بالغ الأثر ، وفي هذا ما يقضي على الشبهة من اساسها (١) .

ان التطور لا يمكن ان يكون في تغيير نصوص الأحاديث أو تأويلها تأويلا يلوي عنقها قسرا كي توافق الأهواء والواقع ولا يمكن ان نسلم اطلاقا بمقولة « ان الحديث تتجلى فيه جهود الأمة الاسلامية في عملها الشخصي . . أو أنها نتيجة للتطور » ان هناك حدودا للاجتهاد في النص متفقا عليها بين علماء الأصول ، يأمن فيها حديث النبي صلى الله عليه وسلم من ان يمسه جهد شخصي خالص أو يحيد به عن وجهته فهم خاطىء أو هوى جامح .

فالسنة الى جانب القرآن يقرران الأحكام الحاكمة على الأوضاع والتقاليد والاعراف وما سمعنا ، بل وما ثبت تاريخيا ما سبق زعمه

---

(١) السنة ومكانتها في التشريع ١٩٥ وما بعدها .

من ان المسلمين سمحوا للعرف والتقاليد ان تحـــل محل الأحاديث ، وحكموا البلاد المفتوحة باعرافها وتقاليدها ونحوا سنة النبي صلـــى الله عليه وسلم . والذي اصبح مـــن المعلوم الثابـــت بالضرورة ، ان المسلمين حكموا البلاد المفتوحة بنظم وشرائع الاسلام سواء فـــي العلاقات الداخليـــة او في العلاقات الدوليـــة . ولم يبق من الاعراف والتقاليد سائدا معمولا به . الا ما هو عرف سليم لا يعارض النصوص او القواعد والمبادىء العامة الاسلامية .

ولم تكن السنة في حاجة الى التلفيق او السرقة او الاستمداد من مصادر اجنبية كالتوراة والانجيل والفلسفات اليونانية واقوال حكماء الفرس والهند وغير ذلك ، كـــي تواجه حاجـــات المجتمع الاسلامي المتطورة ، وواقع المجتمعات المفتوحة المتطور . فهـــذا زعم يكشف القصور والجهل بالسنة الشريفة وبالقرآن الكريم من قبلها . ويجهل الرابطة بينهما ، لقد جاء الاسلام بنظام متكامل مستقل ليواجه به غيره من النظم الاجتماعية ، لا ليقتات علـــى جاهليـــة نظمها واوضاعها وأعرافهـــا .

يقول الشيخ محمد الغزالي رادا على زعم Goldziher وامثاله : ان البون بعيد جدا بين الاسلام والديانـــات التي سبقته . وبعيد جدا بين الأمة الاسلامية التي قامت به والأمم الاخرى التـــي عاصرتها أو تقدمت عنها . وأن هذا المستشرق يريد ان يوهم بان الدين الجديد ، اقتبس او نقل من النحـــل والفلسفات الأخـــرى وبخاصة اليهودية والنصرانية ، وان امته لم تزد عن ان تكون جسرا للمعارف والآداب الأولى ، وان ادعت لنفسها الجدة والابتكار . ونقول : ان العقل كان يمكن ان يجيز هذا التوهم لو كان السابق اغنى من اللاحق واقدر . لكن اذا كان الدين الذي اتى به محمد صلى الله عليه وسلم اوسع اقطارا وارحب آفاقا مما سبقه ، فكيف يتصور أن يأخذ الغني من الفقير ، وان يستعين القادر بالعاجز ؟

ان التوراة لم تتحدث عن الدار الآخرة ـــ أعني الصحف التي بين يدي اليهود الآن ـــ فهل ما حفل به الاسلام من حديث عـــن الدار الاخرة ، وعن الجنان وما فيها من مثوبة والنيران وما فيها من عقوبة مأخوذ من التـــوراة ؟

والنصرانية ـ كما يعلم الجميع ـ عقيدة لا شريعة ، فهل الوف الأحاديث التي نظم بها الاسلام الحياة العامة ، وخاض بهـا في أدق التفاصيل ، وصاغ منها شريعة جامعة رائعة . هل هذه مأخوذة عن النصرانية .

ان الملامح العلمية التي تفرد بها الاسلام ، والتي تميز شخصيته تمييزا حاسما ، لا حصر لها في أصليه العظيمين الكتاب والسنـة . وانه لمن السخف بمكان أن يقـال : نقلت السنـة النبوية عن الأمم السابقة الواهنة التي عاصرت النبوة . ان صاحب القصر الشاهـق لا ينبغي اتهامه بأنه عمر داره السامقة من لبنات الاكواخ المتداعيـة حولـه (١) .

فالسنة النبوية باعتبارها المصدر الثانـي للتشريع تأخذ صفة التشريع الاسلامي عامة تجاه قضية الثبات والتطور ، الثبات فـي الأصول والغايات والأهـداف والتطور أو المرونـة في الجزئيـات والفرعيات والوسائل . فبالاصول والقواعد الثابتة تقوى الشريعـة باحكامها على التغير أو الذوبان وبالمرونة في الفـروع تتطور بتغير الاجتهاد وفق الزمان والمكان ، وفي الاطار الشرعي الثابت في نفس الوقـت .

وتمثل دائرة الأصول الثابتة ، كل الأمور القطعية والنصوص المحكمة والمجمع عليهـا كفرضية الصـلاة واعداد ركعاتها والزكاة والصوم والحج ، وحرمة الزنا وشرب الخمر والسرقة والقتل وفضيلة الصدق والأمانة والعدل ، فهذه وأمثالها لا يتصور أن يقبل الاسلام فيها تغيرا أو تطورا في الزيادة أو النقص ، فيحل ما كان حراما أو يحرم ما كان حلالا . وتمثل دائرة المرونة الأمور الظنية والاجتهادية ، فمجال المجتهدين فيها واسع جدا ، بل ان الظنيات بنيت عليها اكثر الأحكام الشرعية ، وللمجتهدين حق فهم النصوص ظنية الدلالة ، والاستنباط منها وفق ما يوصلهم اليه الدليل عن طريق القياس الصحيح أو الحاق الحكم بأحد أبواب الأدلة كالمصلحة المرسلة أو الاستحسان أو قول الصحابي أو سد الذرائع أو شرع من قبلنا أو غير ذلك من أبـوب

---

(١) دفاع عن العقيدة والشريعة : الشيخ محمد الغزالي ٨٩ .

الادلة الأصولية ، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها . وللمجتهدين ايضا باب واسع مبني على أصول الكتاب والسنة والقواعد العامة لهما وهو باب القواعد الفقهية والأصولية ، مثل الضرر يزال ، والضرر لا يزال بالضرر، الضرورة تقدر بقدرها ، الضرورات تبيح المحظورات، المشقة تجلب التيسير ، الخراج بالضمان ، الأصل في الأشياء الاباحة ، العادة محكمة ، الى غير هذه من قواعد تفتح ابواب التطور والمرونة على مصراعيه الشرعيين . يقول ابن قيم الجوزية مبينا مبدأ الثبات والتطور في الأحكام : الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها بحسب الأزمنة ولا الأمكنة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود ونحو ذلك ، والنوع الثاني : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا (١) .

واذا كان هذا هو حقيقة التطور في ميزان السنة والشرع عامة ، فهل يتمالك كلام المستشرقين على الوقوف أمام هذا البيان والميزان الواضح الثابت الناشىء عن دليل . واذا كان اولئك المستشرقون يقيسون احكام الشريعة الاسلامية على فترات الجمود الفقهي في التاريخ الاسلامي ، فهو قياس خاطىء ، فان الذي جمد على النصوص هم الفقهاء وهذا لا يعني ان باب الاجتهاد قد اغلق — كما يريد المستشرقون ان يشيعوه ويعممون على كل الأزمنة — بل هو باب مفتوح في مجاله المشروع المحدد في اطار الثبات والتطور الشرعيين .

ثانيا — الشمول :

الشمول بمعناه العام هو احد الخصائص التي تميزت بها الشريعة الاسلامية . فالاسلام وهو يتكلم عن التصور لله والكون والحياة والانسان والوجود يعطي التصور الاسلامي والنظرة الاسلامية الشاملة غير المجزأة وغير المبتسرة .

فيتحدث القرآن والسنة عن حقيقة الألوهية فيتناول خصائص الألوهية وصفاتها والجائز أو الممكن في حقها والمستحيل عليها .

وكذلك يتحدث القرآن والسنة عن حقيقة العبودية فيبينان

(١) اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن قيم الجوزية ٣٣٠/١ .

مفهومها وخصائصها وكيفيتها واطارها في الكون والحياة والانسان ، فيتناول هذه كلها وينسق ويربط فيما بينها بعلائق وروابط محكمة تؤدي في الختام مفهوم العبودية المطلقة لله وحده .

ومن جانب آخر يتجلى الشمول العام في خطاب القرآن والسنة للانسان باعتباره كائنا حيا خلقه الله على نمط وفطرة يعلمها سبحانه وتعالى لها رغباتها وحاجاتها ونزعاتها النفسية والخلقية ، كما وان لها رغباتها وحاجاتها المادية ، أو بمعنى آخر لها حاجات الروح وحاجات الجسم والعقل ، فيرسم القرآن والسنة منهج التعامل مع فطرة هذا الانسان ، وهي فطرة الاسلام التي فطر الله الناس عليها . فيعالجها معالجة شاملة لا تترك جانبا دون جانب ولا تعالج جانبا على حساب آخر سواء الروح والجسم والعقل .

والشمول الذي يعنينا هنا هو شمول القرآن والسنة في الأحكام والتشريع ، وهو شمول منبثق من أصل الشمول العام ، فهو أحد نتائجه في البناء العام للمجتمع المسلم .

ولقد تضافر الكتاب والسنة على تغطية هذا الجانب ، ولا يمكن الفصل بينهما — كما يريد المستشرقون ان يفعلوا — فهما وحدة واحدة متكاملة يحققان الغاية المطلوبة في التشريع الاسلامي وهي غاية الشمول في الأحكام .

لقد بنى اولئك المستشرقون دعواهم بعدم شمولية الاسلام بعد أن أوهنوا القرآن والسنة ثم فصلوا بينهما ، وهذا الصنيع افتيات وظلم علمي يأباه المنطق السليم فالنبي صلى الله عليه وسلم الذي أعطى القرآن ، أعطى مثله معه وهو السنة المطهرة ولا يمكن الفصل بينهما أبدا ، علاوة على ان ثبوت القرآن والسنة وصحتهما قد بيناه بما فيه الكفاية في الرد على هؤلاء .

فبتضافر الكتاب والسنة يتحقق الشمول المرسوم في الشريعة الاسلامية ، شمول توزع بين الشريعة والفقه ، فشملت الشريعة الأحكام الاعتقادية والعملية وشمل الفقه اقساما عدة تنتظم الحياة الاجتماعية والعلاقات داخليا وخارجيا ودوليا . فشمل :

١ — احكام العبادات المفروضة والتي تربط العبد بخالقه المعبود بحق

من صلاة وصيام وحج وزكاة .

٢ ــ أحكام الاحوال الشخصية : وهي التي تنتظم احوال الاسرة من زواج وطلاق وما يتعلق بهما ويترتب عليهما .

٣ ــ احكام المعاملات : وهي التي تنظم المعاملات المدنية بين افراد المجتمع من بيع وشراء واجارة ورهن وما الى ذلك .

٤ ــ أحكام الجرائم والعقوبات : وهي التي تحدد مفهوم الجناية وأنواعها وتقسيماتها وتحدد نوع العقوبة المناسبة لها سواء كانت قصاصا أو حدا أو تعزيرا .

٥ ــ أحكام النظم الدستورية : وهي التي تنتظم انماط الحكم واسسه وسماته وحقوق الافراد الاساسية التي يكفلها هذا النوع من الاحكام الدستورية .

٦ ــ احكام المرافعات : وهي التي تنظم الاجراءات القضائية فتبين طرقها وطرق اثباتها بما يكفل وصول الأفراد الى الحكم الذي يحقق لهم العدالة المنشودة .

٧ ــ أحكام النظم الدولية : وهي الأحكام التي تنظم العلاقات بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول في حالتي السلم والحرب .

٨ ــ أحكام النظم الاقتصادية : وهي التي تنظم الشئون المالية بين طبقات المجتمع وتكفل توزيع الثروة بالعدالة والقسطاس المستقيم بين الفقراء والاغنياء والافراد والسلطة .

وهكذا تدخل الاسلام في أحكامه الى عمق العلاقة بين طبقات المجتمع واحوالهم المعاشية وغيرها ، ولم يغفل جانبا مهما صغر أو خفي من أمور دنيا الناس أو دينهم .

فهل يصح بعد هذا أن يقال ان الاسلام يفتقر الى الشمول في احكامه ، فاذا لم يكن هذا الذي ذكرنا شمولا فما هو الشمول ، واين نجده ؟

ثالثا ــ استقلال السنة بالحكم :

لما كانت السنة النبوية تمثل شمولية الاسلام بانضمامها الى القرآن الكريم فقد حاولوا فصل السنة عن القرآن ــ كما رأينا ــ وامعانا في تجريد الشريعة الاسلامية من ميزات شموليتها ، حاولوا أيضا في مجمل كتاباتهم ــ كما سبق ــ ان يوهموا القارىء ان أحكام السنة النبوية لا تستقل بتقرير الحكم بل لا بد وان تعرض على القرآن فان وافقته والا رد الحكم . وقد وجد تلامذتهم من المسلمين في هذا الزعم شيئا من الصحة ــ بحسن أو سوء نية ــ فحاولوا اسناده بمثل حديث « ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافقه فقد قلته وما خالفه لم أقله » وهو حديث موضوع مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويعارضه حديث صحيح رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم « لألفين أحدكم متكئا على اريكته يأتيه الأمر بما أمرت به أو انهيت عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه » .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم : « الا اني أوتيت القرآن ومثله معه ، الا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ، وان ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حرم الله » .

فان قيل : ان القرآن دال على كل ما في الحديث اجمالا وتفصيلا، وما سن الرسول سنة قط الا كان في الكتاب أصلها ، لأن الله انزل القرآن « تبيانا لكل شيء » (١) وتمم به الدين كله فقال « اليوم أكملت لكم دينكم » (٢) وقال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣) فليس للسنة بأي صورة ، أن تزيد في التشريع شيئا فضلا عن استقلالها بالتشريع ، ونحيل اصحاب هذه الشبهة على القرآن نفسه الذي يشيد بطاعة الرسول ، ويحذر من مخالفته ولا يفرق في ذلك بين ما فسره النبي صلى الله عليه وسلم ، وما أمر به في سنته أمرا مستقلا ، فيقول تبارك

(١) سورة النحل : آية ٨٩ .

(٢) سورة المائدة : آية ٣ .

(٣) سورة الانعام : آية ٣٨ .

وتعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » (١) والله هنا يخصه بشيء يطاع فيه ولا يعصى، وهو سنته التي جاء بها ، ومثله قوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » (٢) . وانما يكون الرد الى الله رجوعا الى الكتاب ، ولا يكون الرد الى الرسول الا رجوعا الى سنته بعد وفاته صلوات الله وسلامة عليه (٣) .

ولقد تحدث الامام الشافعي في كتابه « الرسالة » عما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص من القرآن فقال : ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب ، فمنهم من قال : جعل الله له ، بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه ، أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ، ومنهم من قال : لم يسن سنة قط الا ولها اصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها ، على اصل جملة فرض الصلاة . . . ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله ، فأثبتت سنته ، ومنهم من قال : ألقى في روعه كل ما سن » (٤) .

وليس في كلام الشافعي هذا أدنى شبهة يمكن التعلق بها لاستبعاد الحكم اذا استقلت به السنة . وكان حكما زائدا على القرآن . فالآراء التي عددها كلها مجمعة على العمل بالسنة في الحكم المستقل . وان السنة قد تأتي بحكم جديد غير موجود في القرآن غاية ما هنالك من اختلاف في طريق ثبوت واعتبار هذا الحكم المستقل من السنة ، فمنهم من رأى ان مرجع هذا الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم بما فوضه الله اياه ، ومنهم من رأى رجوع هذا الحكم الى اصول القرآن الكريم العامة أو غير هذا مما ليس فيه رد للحكم المستقل الثابت عن طريق السنة .

وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية : « السنة الزائدة على ما يدل عليه القرآن تارة تكون بيانا له ، وتارة تكون منشئة لحكم لم يتعرض

---

(١) سورة النور : آية ٦٣ .

(٢) سورة النساء : آية ٥٩ .

(٣) السنة ومكانتها في التشريع ٢٩٧ .

(٤) الرسالة ٩١ .

القرآن له ، وتارة تكون مغيرة لحكمه ، وليس نزاعا في القسمين الأولين فانهما حجة باتفاق » (١) .

ومن أمثلة استقلال السنة بالحكم تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وتحريم لبس الحرير ، والتختم بالذهب بالنسبة للرجال وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وحل ميتة البحر وغير ذلك .

وهذه الأمثلة بعضها مستقل ، وبعضها يمكن الحاقه بأصول في القرآن الكريم ، فتحريم الحمر الأهلية والسباع مرجعه الى قوله تعالى « ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » (٢) فألحقت السنة بالخبائث هذه الأصناف . وألحقت السنة ميتة البحر بقوله صلى الله عليه وسلم « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتتة » بالصيد المنصوص على حله في قوله تعالى « أحل لكم صيد البحر وطعامه حل لكم » (٣) .

ومن هذا يثبت ان السنة والقرآن يشكلان شمولية الشريعة ، وأن السنة قد تستقل بالحكم الشرعي وان كان لهذا الحكم أصل في القرآن على رأي من يقول به الا انه حكم جديد في بابه في الجملة أو بمعنى آخر لا يخالف حكم السنة القرآن في اية حال .

ويجدر هنا أن نبين الأوجه الأخرى لموقع السنة بالنسبة للقرآن الكريم حتى تتضح وتستكمل السنة مكانتها التشريعبة ، وتقوى على تبرئة نفسها مما يلصق بها .

قد تأتي السنة شارحة للقرآن الكريم : فكثيرا ما ترد احكام القرآن عامة أو مطلقة أو مجملة فترد السنة مخصصة لما جاء عاما ، أو مقيدة لما جاء مطلقا أو مفصلة لما جاء مجملا ، فتحدد وتبين المراد من الآية في هذه الوجوه ، وهذا من مهام السنة كما قال تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (٤) ، ومن أمثلة تخصيص عام

---

(١) اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٢٩٠/٢ ط دار السعادة بمصر ، الطبعة الثانية ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م .

(٢) سورة الاعراف : آية ١٥٧ .

(٣) سورة المائدة : آية ٩٦ .

(٤) سورة النحل : آية ٤٤ .

القرآن قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها . فانكم ان فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » فهذا الحديث خصص عموم قوله تعالى « واحل لكم ما وراء ذلكم » (١) .

ومثال السنة المقيدة لمطلق القرآن بيان السنة لمقدار النصاب المحرز الذي تقطع به اليد ومكان القطع . وقد ورد ذلك مطلقا في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (٢) .

ومثال السنة المبينة والمفصلة لمجمل القرآن الأحاديث المبينة والمفصلة لأعداد والصلوات ومواقيتها وكيفيتها ، والأحاديث المبينة والمفصلة للأموال التي تجب فيها الزكاة ومقاديرها وشروط وجوبها الى غير ذلك في كل مجمل من الأحكام .

وفي هذا النوع من عمل السنة يقول الامام الشافعي « جملة — اي المجمل — بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها ، عاما أو خاصا ، وكيف أراد أن يأتي به العباد ، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله » (٣) .

وقد تأتي السنة مؤكدة ومقررة حكما ورد في القرآن الكريم : كالأمر بالصلاة والزكاة والحج والصوم والنهي عن المنكرات والامر بالمعروف وغير ذلك ، مما ورد أصله في القرآن وورد كذلك في السنة ، فكأنه تقرر وثبت بدليلين القرآن والسنة . وفي ذلك يقول الامام الشافعي « ما انزل الله فيه نص كتاب فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب » (٤) .

وقد تأتي السنة مفسرة لألفاظ وردت في القرآن : كبيانه صلى الله عليه وسلم المراد من العدة الواردة في قوله تعالى « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٥) . حين قال لعمر لما طلق ابنه

---

(١) سورة النساء : آية ٢٤ .
(٢) سورة المائدة : آية ٣٨ .
(٣) الرسالة ٩١ .
(٤) الرسالة ٩١ .
(٥) سورة الطلاق : اية .

عبدالله زوجه في الحيض « مره فليراجعها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، ثم ان شاء أمسك بعد ، وان شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء » .

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم تفسيرا لقوله تعالى « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » (١) بان المراد بالكبائر « الشرك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس ، وقول الزور » واحاديث تفسير المراد بالكبائر كثيرة .

وقد تأتي السنة ناسخة لحكم ثابت في القرآن الكريم على رأي جمهور العلماء ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا وصية لوارث » فانه ناسخ لقوله تعالى « كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » (٢) .

وقد تأتي السنة بوضع القواعد العامة والأصول الكلية التي جاءت في القرآن وذلك مثل قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » فان الضرر قد جاء في القرآن في آيات كثيرة ، منها قوله تعالى « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » (٣) ومنها قوله تعالى « ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » (٤) وقوله تعالى « ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » (٥) فهذا نوع من بيان السنة للقرآن مقصود به أن منع الضرر والضرار والفساد ليس خاصا بالجزئيات والوقائع التي ورد ذكرها في القرآن ، بل ان منع الضرر قاعدة عامة ومبدأ كلي حتى يقيس عليه المجتهد ويفرع على أساسه احكامه (٦) .

---

(١) سورة النساء : آية ٣١ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٨٠ . وقد خالف الامام الشافعي في نسخ السنة للقرآن فراجعه مبسوطا في كتاب « الرسالة » للامام الشافعي ١٠٦ .

(٣) سورة البقرة : آية ٢٣١ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٣٣ .

(٥) سورة الطلاق : آية ٦ .

(٦) أصول الفقه د. حسين حامد حسان ٢٨٩ .

حجيـــة السنـــة :

رأينا قول Schacht السابق « ومن اول الأمر لم توضع السنة موضع الشك حتى في الأمور التي لم ينص عليها الكتاب ، ولكن في الوقت نفسه كانت افعاله تعتبر بشرية بحتة حتى ما مس منها أمور الدين ، فكانت بهذا لا تعتبر معصومة عن الخطأ ، ونقدت هذه الأفعال أكثر من مرة ... » .

فهذا القول وأمثاله مردود على صاحبه بما ذكرناه ، ونذكـره مختصرا في هذا المجال فنقول : ان اعتبار سنة النبي صلى الله عليه وسلم حجة في التشريع أمر مقرر بالقرآن والسنة والاجماع .

اما القرآن : فقوله تعالى « واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » (١) وقوله « ومن يطع الله ورسوله فقد فـاز فـوزا عظيما » (٢) .

فطاعة الله تستلزم طاعة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وحصول الرحمة والفوز انما يكون بامتثال أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم .

ويربط الله عز وجل النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة على اتباع اوامر النبي صلى الله عليه وسلم واجتناب نهيه ، فيقول عز من قائل « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهـم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التـي كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون » (٣) .

واما السنة : فقد قال صلى الله عليه وسلم « الا واني أوتيـت القرآن ومثله معه ، الا واني أوتيت القرآن ومثله معه ، الا يوشك أن يقعد الرجل متكئا على أريكته يحدث بحديث من حديثي ، فيقول : بيننا

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٣٢ .

(٢) سورة الاحزاب : الآية ٧١ .

(٣) سورة الاعراف : الآية ١٥٦ .

وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، الا وان ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله » .

وقال صلى الله عليه وسلم أيضا « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما ، كتاب الله وسنة نبيه » .

وأما الاجماع : فقد اجمع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالسنة واقتفاء هدى النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا أو تقريرا ، فكانوا اذا وجدوا سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم عملوا بها ولم يتعدوها بآرائهم أو اجتهاداتهم . وحرصوا على تطبيق سنة النبي صلى الله عليه وسلم فكان أبو بكر يحث في رسائله الى عماله على التشدد والتمسك بتطبيق سنة النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاءت به من أحكام تشريعية .

وكان اذا عرض عليه قضاء نظر أولا في كتاب الله فان لم يجد نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهكذا كان صنيع الخلفاء الراشدين ومن بعدهم .

وأما خصوص فعله صلى الله عليه وسلم فان كلام Schacht يوهم أن كل ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أفعال ليس حجة حتى في أمور الدين لأنها بشرية صادرة عنه كبشر ، ولا قائل بهذا القول ، وهو تقرير لحكم يفتقر الى البيان والبسط وفق المنهج العلمي السليم ، وهذا ما ينبغي بيانه : فان أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على أنواع منها الجبلي والعادي والدنيوي والمعجز والخاص التنفيذي والامتثالي وما فعله ابتداء وعرفت صفته أم لم تعرف .

ومحل النزاع بين العلماء في القسم الأخير وهو الفعل المبتدأ المجرد ، أما بقية الأفعال فلا خلاف في أنها تدل على الحكم في حقنا باعتبار حكمها بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فما فعله على وجه الوجوب فهو علينا واجب ، وما فعله على وجه الندب فهو لنا مندوب ، وما فعله على وجه الاباحة فهو لنا مباح ، وما لم نعلم حكمه بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم حملناه على أدنى الاحتمالات . وهذه لمحة عن أهم هذه الأنواع .

الفعل الجبلي : وهو الذي يفعله النبي صلى الله عليه وسلم

باعتباره بشرا لا يختلف في ذلك عن غيره من البشر . وهو على ضربين : الأول : فعل يقع منه صلى الله عليه وسلم اضطرارا دون قصد منه لايقاعه مطلقا ، وذلك كما نقل انه اذا سر استنار وجهه كأنه قطعة قمر ، واذا كره شيئا رؤى في وجهه ، وكتألمه من جرح يصيبه الى غير ذلك من أمور ، فهذا النوع لا حكم له شرعا ، لوقوعه دون قصد منه صلى الله عليه وسلم .

الثاني : ما يفعله عن قصد وارادة ، ولكنها افعال تدعو اليها ضرورته من حيث هو بشر ، كتناول الطعام والشراب وقضاء الحاجة، وهذا النوع كسابقه في الحكم فهو خارج عن التكليف .

الفعل العادي : وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم جريا على عادة قومه ومألوفهم ، مما لم يدل على ارتباطه بالشرع كبعض الأمور التي تتصل بالعناية بالبدن ، أو العوائد الجارية بين الأقوام في المناسبات كالزواج والولادة والوفاة .. وحكم هذا النوع كسابقه من الأفعال الجبلية ، والأصل فيها جميعا أنها تدل على الاباحة لا غير ، الا اذا ورد قول يأمر بها أو يرغب فيها ، أو يظهر ارتباطها بالشرع بقرينة غير قولية ، كتوجيه الميت في قبره الى القبلة — فان ارتباط ذلك بالشرع لا خفاء فيه .

الفعل الدنيوي : وهو ما فعله صلى الله عليه وسلم بقصد تحصيل نفع في البدن او المال او نفع المسلمين في حياتهم عامة كالأفعال الطبية وما يتعلق بالزراعة أو الصناعة او التجارة أو تدبير أمور الحرب وغيرها ، وهذا النوع لا يلزم فيه أن يكون اعتقاد النبي صلى الله عليه وسلم مطابقا للواقع ، بل قد يقع الخطأ فيه قليلا او كثيرا ، بل قد يصيب غيره حيث يخطىء هو صلى الله عليه وسلم . وليس في هذا حط من قدره ، لأن منصبه منصب على العلم بالأمور الشرعية .

الفعل الخاص : وهو ما فعله باعتباره خاصا به ، فهذا لا يشاركه فيه أحد كاختصاصه بالوصال في الصوم والزيادة في النكاح على أربع ، وغير ذلك فهذا حكمه خاص به صلى الله عليه وسلم .

الفعل البياني : وهو الفعل الذي قصد به النبي صلى الله عليه وسلم بيان مشكل في الأحكام الشرعية . وحكم هذا الفعل عند

الأصوليين بحسب ما هو بيان له ، فيرجع الى المبين في معرفة حكمه ، فان كان الفعل بيانا لآية دالة على الوجوب ، دل على الوجوب كقوله تعالى « وأقيموا الصلاة » بين صلى الله عليه وسلم بفعله ميقات الصلاة واعداد ركعاتها ، فيجب ايقاعها في الوقت وبالمقدار الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم وهكذا ان كان المبين ندبا أو اباحة .

الفعل المبتدأ الذي عرفت صفته الشرعية من وجوب وندب واباحة فأنه تشريع للأمة ، فيثبت حكم ما فعله في حق المكلفين .

أما ما فعله ابتداء ولم تعرف صفته الشرعية ولكن عرف ان الفعل قصد القربة فيه ، كقيامه ببعض العبادات دون مواظبة عليها فان الفعل يكون مستحبا في حق الأمة . أما اذا لم يعلم في الفعل قصد القربة ، فان الفعل يكون دالا على اباحته في حق الأمة كالمزارعة والبيع ونحو ذلك (١) .

ومن هذا كله يتبين بطلان دعاوى أولئك المستشرقين في نفي استقلال السنة بالحكم وفي عدم حجيتها ، وتبين ان ما أوردوه مجرد دعاوى لم يقيموا عليها دليلا يسندها ، وأن طريقة عرضهم لهذه الدعاوى واقرارها ، لا تتفق والروح والمنهج العلمي الرصين .

وتبين أخيرا ان السنة ملتحمة بالقرآن الكريم ، ولا يمكن الفصل بينهما ، فالدعاوي الرامية الى خلاف ذلك سواء كانت مباشرة أم غير مباشرة لن تحقق مبتغاها ، ولن تفوز بثمرتها ما دام هناك دليل وحجة لها بالمرصاد .

---

(١) راجع ما ذكرنا هنا بتفصيل وتوسع في أفعال الرسول ودلالتها على الاحكام الشرعية للدكتور محمد الاشقر ٢١٥/١ وما بعدها بتصرف الطبعة الاولى مكتبة المنار ١٣٩٨ هـ — ١٩٧٨ م — الكويت . وأصول الفقه — عبد الكريم زيدان ١٣٤ وأصول الفقه — محمد ابو زهرة ١٠٨ .

الفصل الثالث

الاجماع

الفصل الثالث

الاجمـــاع

لم يتناول المستشرقون موضوع الاجماع تناولا علميا دقيقا وفق مفهومه عند علماء المسلمين ، وكثير منهم عرض موضوع الاجمـــاع بشكل لا يمكن التسليم به ولا يمكن بالتالي نسبته الى الأدلة المعتبرة في علم اصول الفقه .

يقول D.B. Macdonald : « الاجماع احد الأصول الأربعة التي تقوم عليها العقيدة الاسلامية ، ويعرف بأنه اتفاق المجتهدين من الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل عصر وفي كل أمر ديني ، ولما كان هذا الاتفاق لا يحدث عن طريق هيئة من الهيئات أو مجمع من المجامع بل يحدث بالطبيعة ومن تلقاء ذاته ، فان وجوده في مسألة من المسائل لا يعرف الا اذا نظرنا الى الماضي ، ورأينا انه قد حدث بالفعل اتفاق فيها ، وعند ذلك يسلم بهذا الاتفاق ويسمـــى اجماعا . وعلى هذا النحو تقررت رويدا رويدا بعض المسائل التي كانت موضع جدال ، وتصبح المسألة التي تقرر على هذا النحو جزءا اساسيا من العقيدة يعد انكاره كفرا » (١) .

يخلط الكاتب هنا بين أصول العقيدة الاسلامية وأدلة التشريع الاسلامي ، والاجماع احد الأدلة الأربعة المتفق عليها ، وليس احـــد الأصول التي تقوم عليها العقيدة الاسلامية بحيث يكفر منكره بهـــذا الاطلاق وبهذا التعميم .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ٤٣٨/١ . ، مجموعة من المستشرقـين ، ترجمة محمد ثابت أفندي ومحمد الشنتناوي وابراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس . طابع طهران ١٣٥٢ هـ ــ ١٩٦٣ م .

ومن جانب آخر فان كلامه ليس معبرا عن الحقيقة عند اعتباره حدوث الاجماع تلقائيا بذاته ، وان وجوده لا يعرف الا اذا نظرنا الى الماضي . فالاجماع دليل من ادلة الشرع وضع له الأصوليون ضوابطه وشروط تحققه بشكل يرتفع عن الاضطراب والتذبذب ـ كما سنبينه ـ وهو دليل يمكن استخدامه في كل عصر متى توافرت شروط تطبيقه ، وليس دليلا تاريخيا طبق في فترة من الزمان واستحال تطبيقه بعد ذلك ، فاذا كان الاجماع قد حدث بالفعل في الماضي فلا يمتنع ولا يستحيل حدوثه بعد ذلك ـ كما توهم العبارة ـ وان ايد هذا الرأى بعض علماء المسلمين .

ثم قال الكاتب عن الاجماع « كما ان رواية صحابي واحد كانت تكفي لأن نأخذ بها الأجيال اللاحقة ، وهذا هو رأى الشافعي في أول أمره قبل انتقاله الى مصر ، ولكنه رأى لا يقول به أحد الآن » (١) وهذا خلط آخر بين الاجماع كدليل متفق عليه وبين قول الصحابي وهو دليل مختلف فيه ، اذا صدر عن الصحابي عن رأي واجتهاد منه ، هل يكون حجة على المجتهدين بعده ، فقال البعض انه ليس بحجة ، وهذا هو رأى الامام الشافعي في مذهبه الجديد وهو الذي استقر عليه رأيه (٢) ، وقد رجع عن رأيه القديم كما ذكر الكاتب في اشارته الى ان ذلك كان رأيه في أول أمره ، فموضوع الكلام في قول الصحابي غيره في الأجماع ، والخلط بينهما يؤدي الى نتائج خاطئة .

يقول Macdonald الحديث النبوي الذي يعتبر أساس الاجماع هو « أن أمتي لا تجتمع على ضلالة » يضاف اليه الآية «١١٥» من سورة النساء التي يتوعد فيها الله من يتبع غير سبيل المؤمنين ـ يريد قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » ـ والآية «١٤٣» من سورة البقرة « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .وعلى هذا فانه يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننا لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب ، وقد

---

(١) المرجع السابق .

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٦١/٢ .

أصبح بفضل الاجماع ما كان في اول امره بدعة أمرا مقبولا نسخ السنة الأولى ، واعجب من هذا ان الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الاجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن ، فلم يقتصر الاجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غير عقائد ثابتة وهامة جدا تغييرا تاما ، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين ــ مسلمين وغير مسلمين ــ وسيلة فعالة للاصلاح ، فهم يقولون ان المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الاسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمعين » (١) .

وكلام الكاتب هنا ينبىء عن قصور شديد في فهم معنى الاجماع الصحيح فقد جعل الاجماع طريقا مستقلا لتقرير الأحكام الشرعية ، بل جعله دليلا بشريا يستطيع المسلمون عن طريقه اضافة ما يريدون الى الدين أو تغيير ما يرغبون ، وهذا كله بناه على مفهوم العصمة .

والعصمة التي تكلم عنها الكاتب ليست على صورتها الصحيحة، فليس للناس عصمة عن الخطأ ، الا أن صورة اجماع المسلمين على أمر مخالف لنصوص الكتاب والسنة أو أمر في نفسه مفسدة وضلالة مستبعد لا يمكن اجماعهم عليه ، فالمعنى المراد من صورة هذا الاجماع صحيحة وان لم يصح حديث « لا تجتمع أمتي على ضلالة » .

وكذلك عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ليس معناها تقرير النبي صلوات الله وسلامه عليه أحكاما على خلاف نصوص القرآن الكريم ، بل عصمة يراد بها عدم الخطأ في تبليغ دين الله تبارك وتعالى، واذا اجتهد فأخطأ فان القرآن ينبهه الى وجه الصواب في ذلك (٢) .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ٤٣٩/١ .

(٢) وقد اختلف علماؤنا في عصمة الانبياء : قال الآمدي اجمعوا على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام ، فان كان غلطا فالاشبه الجواز واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة كسرة ، وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها : انهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ومن الصغائر عمدا ، لا سهوا ، والثاني : انهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرة او كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه ، والثالث أنهم معصومون عن تعمد =

وتقريره العصمة بذاك المفهوم بالنسبة للمسلمين : أوقعه وغيره في نتائج ومفارقات خاطئة لا يمكن اقرارها اطلاقا .

فمن الخطأ الزعم بأن الاجماع أعطى للمسلمين حرية ابتكار عقائد وسنن أو تغيير عقائد ثابتة أو أن يقلبوا عن طريق الاجماع ما كان بدعا الى قضايا مقبولة شرعا ، فهذا ليس اليهم ولا يمكن ان يكون داخلا في اختصاصهم — كما سيأتي — فان قضايا العقيدة محددة المصادر لا يمكن أن تخرج عن اطارها المرسوم لها أو ان يتلقاها المسلمون من آخرين فضلا عن ابتداعها من ذات أنفسهم أو تغيير ما يرون من عقائد بمحض اتفاقهم ، فالكتاب والسنة الصحيحة هما مصدر كل ما يتصل بالعقيدة .

كما انه ليس للمسلمين حق في انشاء أفكار أو وقائع على خلاف مقتضى الأمر أو النهي الشرعي ، فالصواب والخطأ أو الصحة والبطلان أو الحسن والقبح أو الحلال والحرام ، كل ذلك من اختصاص الشرع ، وهو الذي يقرر وجه الحق فيه فيقر ما كان على وفق ما يريده وينفي ما كان على خلافه .

كل ذلك مرجعه الى أن الاجماع دليل شرعي لكنه ليس دليلا مستقلا ، بل لا بد لاعتباره من مرجع ومستند يعتمد عليه ، فكل مسألة مجمع عليها لا بد وأن يكون مرجع الاجماع فيها الى مستند معتبر شرعا من نص كتاب أو سنة . وما كان مستنده ذلك كان مقبولا بالاتفاق ، وما كان مستنده غير ذلك ففيه خلاف — كما سيأتي —

ولقد إدعى Schacht أن الشافعي لم يقل كلمته الأخيرة في الاجماع ، ولا ندري كيف قرر هذا الحكم ، مع أن الشافعي قال كلمته فيه في أكثر من موضع في كتاب الرسالة (١) .

= الكبائر فقط ، فأما صدور الكبيرة لنسيانه أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة وأما الصغيرة فقد اتفق الكثيرون على جوازها عمدا وسهوا. شرح الأسنوي على نهاية السول ١٩٧/٢ .

(١) راجع الرسالة للامام الشافعي الفقرات ١١٠٢ ، ١١٠٥ ، ١٣٠٩ وما بعدها ، ١٣٢٠ .

ثم ادعى Schacht أن Snouck Hurgronjeol هو الذي وضح أهمية الاجماع كعماد للنظرية القانونية الحقيقية الثابتة ، معللا ذلك بأن الاجماع يضمن التأويل الصحيح للقرآن ، والنقل الصحيح للسنة (١) ، وهذا التوضيح من Hurgronije مزعوم قطعا ، فما كتبه لا يشكل نظرية البتة . وما علل به Schacht ، رغم انه لا يضيف جديدا ، فأنه لا يعبر عن الاجماع بالمعنى الاصطلاحي السليم أيضا . فهو هنا يشير الى أن القرآن في حاجة الى تأويل صحيح ، والسنة في حاجة الى نقل صحيح أيضا . والاجماع كفيل بذلك وهذه أهميته ، وهذا المعنى ليس صحيحا في جملته، اذ ليست مهمة الاجماع أن يختار تأويلا معينا للقرآن . وليست مهمة المجتهدين ان يجمعوا على تأويل أو تفسير معين للقرآن الكريم .

ولم يخصص الاجماع كمصدر من مصادر التشريع لمثل ذلك . وكذلك الحال في النقل لتصحيح السنة ، فليس الاجماع طريقا مخصصا لذلك . كما قد توحي العبارة — وان جاز أن يكون الاجماع على معنى معين من القرآن أو من السنة . وهذا لا يعني أنه خاص بذلك بل هو أعم من هذا ، ولذلك عرفه الأصوليون بأنه : اتفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على أمر شرعي بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، فالاجماع لا بد له من دليل شرعي — كما سنبينه — لأنه لا يقبل ان كان عن هوى ، ولا يمكن أن تجتمع الأمة على غير دليل .

ويلاحظ ان Schacht قد رفع من شأن الاجماع وجعله ضمانة أكيدة لنقل السنة وفهم القرآن الكريم وهو يعلم ان المسائل المجمع عليها قليلة لأن استخدام الاجماع ليس سهلا أو ميسورا ، وعلى هذا

---

(١) يقول Schacht:

Snouck Hurgronje has **been clean its** all important function as the ultimate mainstay of legal theory and of positive law in their final form.

ثم يضيف Schacht قوله

The consensus guarantees the authenticity and correct interpretation of the Koran, the faithful transmission of the sunna of the Prophet". the origins of Muhammadan jurisprudence, P.2.

وراجع قريبا من هذه الفكرة لـ Goldziher في العقيدة والشريعة ٦٢ .

فتفقد السنة هذا المصدر الهام الذي ينقلها النقل المضمون الصحيح حسب رأيهم .

ثم يعلق Schacht على مسألة الاجماع بقوله : ان ما كان طريقه الاجماع فهو صحيح ولا يبطله الرجوع الى المصادر الاخرى(١).

وهذه العبارة منه تحتمل انه اراد أن يقول ما قاله الأصوليون : أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ . او أراد : ان الاجماع ند ومعارض للادلة ، الشرعية الأخرى .

فان أراد الأول نقول : صحيح أن الوصوليين قالوا ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ ولكن مرادهم من ذلك راجع الى مستند الاجماع أو الى صورته عندهم وليس راجعا الى مجرد الاجماع كدليل مستقل عن غيره من الأدلة . جاء في كتاب الابهاج ان رأى جمهور الأصوليين ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ودليله أنه لو انتسخ لكان انتساخه أما بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أو بالقياس والكل باطل ، أما بطلانه بالكتاب والسنة فلأن نص الكتاب والسنة متقدم على الاجماع ، لأن جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد الاجماع في زمنه لأنهم ان أجمعوا دونه لم يصح وان كان معهم أو علم بهم وسكت فالعبرة بقوله أو تقريره ، وأما الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماليين ، وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الاجماع ، فاذا قام القياس على خلاف الاجماع لم يكن معتبرا لزوال شرطه .

وأما ان الاجماع لا ينسخ به ، فلأن المنسوخ به أما النص أو الاجماع أو القياس ، والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه وأما الاجماع فلأنه يمتنع انعقاده على خلاف اجماع آخر وأما القياس فلأن شرط صحته الا يخالف الاجماع — كما سبق — ومن جانب آخر فان عبارة ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، ليست على اطلاقها فاذا كان الاجماع مبنيا على المصلحة فانه يجوز نسخه باجماع آخر اذا

---

(١) قال : 'Whatever is sanctioned by consensus is right and cannot be invalidated by reference to the other principles. P.2.
المصدر السابق

تغيرت المصلحة (١) .

وان أراد الثاني : فان العبارة — في جملتها — لا تحمل المعنى الصحيح السليم لمعنى الاجماع ، اذ ليس الاجماع ندا للأدلة الأخرى ، ولا يمكن أن يكون معارضا في اية حال من الأحوال لمصدر من مصادر التشريع كالكتاب والسنة ، فلا يمكن أن يعارضهما اجماع على اى حكم كان من المجتهدين لأنه اذا لم يمكن اجتماعهم على ضلالة جائزا لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على ضلالة » فلأن لا تجتمع على ما يعارض كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من باب أولي وهل هناك اشد ضلالا من أن يجتمع المجتهدون على خلاف الكتاب والسنة .

ويحاول Schacht أن يبرز هذا المعنى الثاني ويؤكده فيقول « والاجماع قوي الجذور في القانون العرفي ، معترف به رسميا في بعض العناصر الهامة للعبادات حتى وان تعارض هذا الاجماع مع الكتاب والسنة » (٢) .

ومن جهة ثانية فان Schacht يعتبر الاجماع مصدرا قد يأتي ليؤكد القياس ويبين صحته ولعله يريد أن يقول ان الاجماع قد يكون مستنده القياس ، وهذه مسألة خلافية سوف نأتي عليها فيما بعد . ويضيف بأن الاجماع يعطي كل الدقائق القانونية (٣) .

وهذا تحميل للاجماع بأكثر مما يحتمل ، اذ الاجماع انما يكون في ظروفه وعند توافر شروطه ، ومجال تطبيقه ضيق — كما سنرى — اذ يعسر تطبيقه في كثير من الأحيان .

---

(١) الابهاج ونهاية السول ١٦٣/٢ ، وارشاد الفحول ١٩٢ ، وكشف الاسرار ١٧٦/٣ والوجيز ٢٣٢ .

(٢) أصول الفقه لشاخت ٩٦ .

(٣) يقول Schacht **في معرض كلامه عن الاجماع**

The legitimate use of analogy and its results; it covers, in short, every detail of the law. The Origins. P.2.

صفحة ٢ . وانظر A text book. P.13,16 **والعقيدة والشريعة ٦٣ .**

أما Norman Anderson فقد وافق سلفه Schacht وزاد عليه : بأن الاجماع في نهاية المطاف مصدر غير رسمي Informal (١) ، وربما يريد انه غير واضح أو غير محدد ، ولكنه لم يعرف أو يبين ما هو الاجماع في نظره أو اى نوع يقصد منه بعبارته .

الاجماع والقانون الروماني :

وزعم Goldziher أن الاجماع كمصدر من مصادر التشريع عند المسلمين انما كان بتأثير القانون الروماني (٢) .

ولقد ردد هذا الزعم جل المستشرقين في كتبهم . ولم يكلف أحدهم نفسه المقارنة الدقيقة للاجماع عند الرومان والاجماع في التشريع الاسلامي . فالاجماع عند المسلمين نظرية لها أصولها وقواعدها واسسها الشرعية وهي مربوطة بالأدلة والمصادر الأخرى لا يمكن فصلها عنها البتة . ولا ضير اذا توافقت الفكرة عند المسلمين والرومان ، لكن لا يمكن أن يقال أن الفكرتين متطابقتان من حيث الأسس والشكل والمضمون ، وان أدعى ذلك فهو حينئذ يحتاج الى تدليل واثبات وهذا مفقود حتما .

ويكفي أن نقول أن التشريع الاسلامي ، تشريع رباني لا دخل للناس في تأصيل قواعده وابتكارها ولو كان تشريعا بشريا — كما ينطلق المستشرقون من نظرتهم له — لأمكن القول انه تأثر بالقانون الروماني أو أى قانون أرضي آخر .

---

(١) راجع Law Reform in the Muslim World. P.6. University of London. The Athlone Press 1975.

وراجع كلام Pearl عن الاجماع في كتابه A Text Book on Muslim Law. P.14.

(٢) Goldziher has suggested an influence of Roman Law on Muhammadan law in this case". Origins. P.83

واضاف Schacht قائلا

This concept may well have been transmitted to the Arabs by the school of rhetoric. P. 83. المرجع السابق

ومن هذا المنطلق في نظرتهم للاجماع يحاولون تصويره على أنه دخيل على التشريع الاسلامي وانه قد أصبح بعمل الفقهاء جزءا من التشريع وان تطبيقاته أدت الى الحجر على المجتهدين في حرية التغيير والتطوير . وهذا ما أدعاه Pearl (١) وغيره وهذا استنتاج واضح البطلان يصور — حقيقة — عدم وضوح معنى الاجماع وتفاصيله لدى أمثال هذا . فان الاجماع صحيح لا ينقض باجماع آخر ، ولا يجوز تغييره وليس في ذلك حجر ما ، لأن الأمة لن تجتمع على خلافه فيما بعد ، لأنه انما ابتنى على دليل اتفق عليه رأى مجتهدي ذلك العصر . فالاجماع جزء أصيل في التشريع الاسلامي ارتضاه القرآن والسنة ، فهو منهما واليهما ، وليس بمستورد ولا شاذ .

ولقد بذل المستشرقون جهدهم لجعل الاجماع مصدرا طارئا مستقلا وتوهموه ندا للادلة الأخرى حتى توهموا انه الدليل الذي سيكسر قيود الجمود في المستقبل فيقول Goldziher عن الاجماع :

ان هذا المبدأ بالنسبة للاسلام يحتوى على بذور التحرر للحركات الاسلامية الحرة ، والتطورات المستطاعة ، فهو يقوم ، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية ، قوة للتمادل ، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الاسلام للعصر وقتئذ ، فماذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل ؟ وفي الحق ان هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجددي الاسلام في عصرنا ، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ الى بناية الاسلام عوامل القوى الشابة (٢) .

ويرد على هذا المستشرق مستشرق آخر منصف في هذه الجزئية فيقول مبدأ الاجماع لا يعتبر مطلقا مبدءا تحرريا بل وعلى العكس من ذلك مبدأ يتسم بطابع التحكم اذ أنه لا يمكن مخالفة ما يصدر عن الاجماع (٣) .

---

(١) يقول Pearl:

The doctrine of ijma'e was accepted as a part of the Sharia for all time. **And further** the prohibition of any further ra'y denied the right **of the** Mujtahid to change the law which had been accepted by the consensus.

A Text Book on Muslim law. P.16.

(٢) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٦٣ ، صفحة ١٦ .

(٣) الاتجاهات الحديثة في الاسلام ، تاليف جيب ٣٨ الطبعة الاولى ١٩٦١ بيروت .

الاجماع والنسخ :

لقد كشف Schacht عن قلة تعمقه في أصول الفقه فأدعى في دائرة المعارف الاسلامية المعتمدة عندهم ان الاجماع ينسخ أحكام القرآن والسنة ، فقال : « بل انهم جعلوا للاجماع ، آخر الأمر قوة نسخ أحكام الكتاب والسنة ، كما حدث مثلا في مسألة التوسل بالأولياء والاعتقاد في عصمة الانبياء » (١) .

ونسخ الاجماع للكتاب والسنة لم يقل به أحد ممن يعتد بهم عند علماء الأصول المسلمين ، ذلك ان علماء الأصول اشترطوا لجواز النسخ أن يكون الدليل الناسخ في قوة الدليل المنسوخ أو أقوى منه ، وأن يرد بعده . وعلى هذا لا يكون الاجماع ناسخا لنص من الكتاب أو السنة ، لأن النص ان كان قطعي الدلالة امتنع انعقاد الاجماع على خلافه ، وان كان ظني الدلالة وانعقد الاجماع على خلافه كان معنى هذا وجود دليل آخر ترجح في نظر الفقهاء المجتمعين على النص الظني الدلالة فيكون ذلك الدليل الذي ابتنى عليه الاجماع هو الناسخ لا الاجماع ذاته (٢) .

ومن جانب آخر اشترط علماء الأصول في الناسخ أن يكون خطابا وبمقتضى هذا الشرط يجب الا يتجاوز عصر النسخ عصر الرسالة ، لأنه العصر الذي يتنزل فيه الوحي وتتلقى فيه عن الرسول السنة ، وهما كل ما يصدق عليه خطاب الشرع ، وبمقتضى هذا الشرط أيضا يجب الا يمنح سلطة النسخ انسان — مهما بلغ علمه — الا انسانا واحدا ، هو الذي انزل عليه القرآن ليبلغه للناس ، وليبينه لهم ، وهو وحده الذي يمكن أن يوصف بأنه الشارع للحكم ، لأنه هو الذي تلقى شريعة الله ودعا الناس اليها ، ويبين أحكامها العملية وبمقتضى هذا الشرط كذلك لا يكون الاجماع ناسخا (٣) . وعلى هذا فما ضربه كأمثلة لدعواه من مسألة التوسل مقحمة وليس لها محل .

ويؤكد قلة معرفته بالاجماع المعهود عند علماء الأصول حين يقول في موضع آخر « هناك أبواب هامة من التشريع الاسلامي تقوم

---

(١) أصول الفقه لشاخت ٨٨ .

(٢) الوجيزة أصول الفقه د. عبد الكريم زيدان ٣٢٩ وعموم كتب الأصول .

(٣) النسخ في القرآن الكريم ، د. مصطفى زيد ١٨٧ .

على الاجماع وحده ، مثل الخلافة واعتبار سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) ملزمة للمسلمين والاخذ بالقياس الخ ... ثم يقول : وجملة القول ان التشريع الاسلامي كله يستمد سنده من الاجماع المنزه عن الخطأ الذي يضمن صحة التشريع واتفاقه مع المعنى المقصود من الكتاب والسنة » (١) .

ودعوى ان الخلافة وحجية السنة والقياس ... الخ تقوم على الاجماع وحده ، دعوى قاصرة عن اثبات المدعى ، فان ما ذكره من الخلافة وغيرها قد ثبت بأدلة متعددة يعتبر الاجماع أحدها ، وهذا معلوم لمن له أدنى المام بمبادىء العلوم الشرعية .

وأما بطلان زعمه في ان التشريع الاسلامي كله يستمد سنده من الاجماع فهو أقل من أن يرد عليه أو يقام على بطلانه دليل ، ما لم يقدم هو الدليل ولا دليل .

أسباب خطأ المستشرقين في مفهوم الاجماع :

ولعل الذي أوقع المستشرقين في هذا الخلط عند تناولهم الاجماع كمصدر من مصادر التشريع عدة أمور :

أولا : أنهم لم يراعوا ترتيبه من حيث كونه مصدرا ثالثا ، اذ الترتيب يقتضي عدم اللجوء اليه الا عند عدم وجود حكم صريح من الكتاب أو السنة ، او لمؤازرة ما اختلف فيه من تفسير آية أو ثبوت حديث وما الى ذلك .

وهذا يعني ان الاجماع قد يكون مستنده من القرآن الكريم كالاجماع المنعقد على حرمة نكاح الجدات وبنات الأولاد مهما نزلت درجتهن ومستنده قوله تبارك وتعالى « حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم » (٢) ، فقد أجمع علماء الأمة على أن مراد الآية بـ «امهاتكم» الأصول من النساء وحينئذ تدخل الجدات مهما علت درجتهن . وان مراد الآية بـ « وبناتكم » الفروع من النساء وحينئذ تدخل البنات الصلبيات وبنات الولد مهما نزلت درجتهن لاطلاق لفظ « بنات » عليهن .

(١) أصول الفقه لشاخت ٨٩ .

(٢) سورة النساء آية ٢٣ .

وقد يكون الاجماع مستنده السنة ، كاجماع المسلمين على أن نصيب الجدة في الميراث السدس ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس .

وابتناء الاجماع على القرآن والسنة مما لا خلاف فيه ، الا أن الخلاف بين الأصوليين في استناد الاجماع على اجتهاد أو قياس ، فالجمهور على انه جائز ، وهذا يؤيده اجماعات انعقدت في زمن الصحابة رضوان الله عليهم — كاجماعهم على جمع القرآن في مصحف واحد ، وهذا مستنده الاجتهاد في تحري المصلحة الشرعية واجماعهم على تحريم شحم الخنزير .

وفي جميع الأحوال لا بد ان ينظر للاجماع حسب ترتيبه من المصادر ، ثم ينظر الى مستنده من الأدلة ، حتى يعتبر حجة قطعية لا يسع احدا أن يجتهد على خلافه خصوصا اذا كان اجماعا منقولا بطريق التواتر . أما اذا كان نقله بطريق آحاد فيفيد الظن تبعا لطريق وصوله .

وهذا كله اذا توافرت شروطه من اتفاق المجتهدين جميعهم وان يكونوا من المسلمين وان يكون اجماعهم على حكم شرعي وأن يكون بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم (١) .

وثانيا : انهم اعتبروا الاجماع — كما سبق — مصدرا دخيلا على التشريع الاسلامي أخذه المسلمون من القانون الروماني وهذه الفكرة كلفتهم مفارقات كثيرة واخطاء لا يتحملها التصور الاسلامي للاجماع كمصدر من مصادر التشريع .

وكان تصورهم هذا مبنيا على اعتبار أن المسلمين أخذوا بالاجماع لسد الفراغ التشريعي عندهم ، وتطور الأمر حتى أصبح الاجماع حاكما حتى على القرآن والسنة . ولهذا وجدنا Goldziher يقول :

---

(١) راجع تفاصيل كلام الاصولين في ذلك في المسودة ٣٣١ وما بعدها ، لثلاثة من آل تيمية ، مطبعة المدني بمصر ، والاحكام للامدي ٣/٢٨٠ وما بعدها ، وروضة الناظر ٣٨١ وما بعدها وان ارشاد الفحول للشوكاني مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٦هـ — ١٩٣٧ بمصر .

« كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين يعتبر صوابا ، ويستحق الاعتراف الواجب ويكون صحيحا فقط في الشكل الذي أعطاه له الاجماع ولا يكون صحيحا من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الاجماع صحيحا ، من اقرار لنسخ القرآن بالسنة وبهذا المعنى يملك الاجماع حق الاذن بالتفسير » (١) .

ولا شك ان هذا ادعاء لا يسنده دليل ، ويكشف في نفس الوقت عن القصور في فهم الاجماع المراد عنه الأصوليين كما تقدم القول :

ثالثا : انهم لم يفرقوا بين الاجماع والعادة أو العرف ـ كما سبق ـ وخلطوا بينهما خلطا أدى الى نتائج خاطئة يقينا .

وهذا Goldziher يتبنى هذا الخلط الفاحش فيقول :

ان فكرة الاجماع ، التي ثبتت قواعدها خلال هذا التطور الذي مر بالشريعة الاسلامية ، أصبحت عنصرا من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة ، وذلك ان المسلمين اذا اتبعوا عادة من العادات أو الفوا تقليدا من التقاليد ، وارتضاه جمهورهم زمنا طويلا ولم ينكروه ، أصبحت هذه العادة أو التقليد في النهاية جزءا من صميم السنة ، وقد ترتفع أصوات الفقهاء الورعين خلال بضعة أجيال مظهرين استياءهم وتذمرهم من هذه البدعة غير ان هذه البدعة كلما طال الزمن عليها وانعقد اجماع المسلمين على اتباعها تعتبر مباحة ، بل قد ينتهي الأمر بها الى ان يشترط المسلمون مراعاتها ويرون البدعة كل البدعة في مخالفتها واطراحها ، واذا فهم يصمون كل من يطالب باعادة السنن القديمة واحيائها بأنه مبتدع .

ثم يضرب مثالا على ذلك فيقول : وانا نجد في مولد النبي مثالا بارزا يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها الى سنة . . . وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفا للسنة ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار انه بدعة مستحدثة في الاسلام ، وصدرت فتاوى كثيرة في تحريمه وأخرى في اباحته .

---

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٦٢ .

غير ان هذا العيد اصبح منذ القرن الثامن الهجري . اعتمادا على اقرار جمهور الأمة الاسلامية وموافقتها . جزءا اساسيا جوهريا لا ينفصل عن صميم الحياة الاسلامية . واصبح لا يتطرق الى ذهن مسلم ان يفكر في صدده على انه بدعة من البدع المستقبحة .

ثم يضيف قائلا : ويثبت لنا تاريخ الاسلام ان علماء المسلمين مهما بلغوا من الصلابة والتعنت في مبدأ الأمر ازاء العادات والتقاليد التي يكون جمهور الأمة قد ارتضاها واقر اتباعها . لم يستنكفوا مع ذلك ان تهدأ مقاومتهم لتلك العادات والتقاليد التي اكتسبت حقها في الوجود . وان يقرروا ان الاجماع قد انعقد على استحسان ما كانوا يعدونه من قبل من البدع المنهى عن اتباعها (١) . وبمثل ذلك يقول Macdonald : « وقد اصبح بفضل الاجماع ما كان في أول أمره « بدعة » أمرا مقبولا نسخ السنة الأولى . فالتوسل بالأولياء مثلا صار عمليا جزء من السنة « (٢) .

ان أول لبس وقع فيه Goldziher انه اعتبر من مهام الاجماع التوفيق والتقريب بين السنة والبدعة . ونحن نعلم ان السنة ضد البدعة فكيف يوفق أو يقرب بينهما . وكيف يقوم الاجماع بهذه المهمة ؟ وهل يقرب السنة الى البدعة أو يفرق بينهما ؟

يجيب Goldziher عن هذا بأعجب منه فيجعل مهمة الاجماع حيث اعتاد المسلمون تلك البدعة والفوها وارتضاها جمهورهم ولم ينكرها فهذا هو الاجماع الذي صير البدعة سنة . وجعل من ينادي بالسنة ينادي ببدعة محرمة وهو بالتالي مبتدع . وهذا استنتاج لا يستقيم في ميزان النظر الدقيق بل مع ادنى نظرة يسيرة .

ويكشف ثانيا عن عدم تدقيقه بمعنى السنة ومعنى البدعة . اما السنة فقد بينا تفصيلها سابقا . واما البدعة فهو يرى انها العادة التي يسير عليها المسلمون زمنا طويلا وهي كما قال في موضع آخر : البدعة « كل ما خالف السنة أو كل ما لم يتماثل معها تماما سواء اكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية . ام في اهون تفصيلات السلوك في الحياة العملية » (٣) .

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٢٥٣ .
(٢) دائرة المعارف الاسلامية ١/٤٣٩ .
(٣) العقيدة والشريعة ٢٥٣ .

وهذا تعريف للبدعة مبتدع لا يصح في جملته اطلاقا .

فالبدعة عند علماء المسلمين : طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية ، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه : قال الامام الشاطبي وهذا التعريف على رأى من لا يدخل العادات في معنى البدعة وانما يخصها بالعبادات ، وأما على رأى من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول : البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية (١) .

وعلى كلا التعريفين اللذين ساقهما الشاطبي لا يستقيم تعريف Goldziher في جملته ، فتدبر . والذي نريد التوقف عنده ، هو ما ذكره من الخلط بين الاجماع والعرف أو العادة خلطا لا يستقيم معه المعنى الاصطلاحي السليم سواء للاجماع او العرف .

فهو حينما أراد الاستدلال على ان البدعة هي السنة عن طريق الاجماع ، قال ان تلك البدعة او تلك العادة لما استمرت زمنا متتاليا طويلا وارتضاها جمهورهم ولم ينكروها حتى انعقد اجماع المسلمين عليها واعتبرت مباحة ، بل أصبحت شرطا لا بد من مراعاته ، بل أنها أصبحت سنة . وكل هذا مستنده الاجماع .

فمحصلة هذا الكلام ان ما اعتاده جمهور الناس مدة من الزمن وكان مخالفا للسنة ولم ينكروه يعتبر أمرا مجمعا عليه لا يليق تغييره أو مخالفته ولو أنكره آخرون .

وهذا كلام يستحق الطعن من اربع جهات ، اذا علمنا ان الاجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر من العصور بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على أمر شرعي :

الأولى : ان ما أعتاده جمهور الناس ليس بحجة على الشرع فهو عادة أو عرف يخضع لشروط العلماء في العوائد والأعراف واهمها أن يكون العرف صالحا غير مخالف لنص شرعي أو قاعدة شرعية عامة ..

---

(١) الاعتصام للامام موسى بن محمد الشاطبي ٣٧/١ ، المطبعة التجارية بمصر .

فاعتياد الناس أمرا مهما طال عليه الزمن لا يعني انه أمر مجمع عليه باطلاق حتى مع عدم انكارهم له .

الثانية : ان الاجماع انما يكون معتدا به اذا كان من أهله وهم المجتهدون من علماء الأمة فمهما تكاثرت جماهير الناس لا يعتد بما هي عليه من فعل ولو صرحت بقبوله لمجرد تكاثرهم على أمر ما .

الثالثة : ان الاجماع لا يعتد به اذا أنكره احد المجتهدين وفي كلامه ما يشير الى مثل هذا الانكار .

الرابعة : ان الاجماع انما يكون على أمر شرعي ، ولا يمكن أن يصح اجماع على خلاف السنة كما ذكره فهو اجماع باطل . ولوفقه الرجل الاجماع والعرف وعلم الفرق بينهما ، ما وضع نفسه هذا الموضع الحرج .

والفرق بينهما واضح لائح ، فان العرف أولا : لا يقوم دائما على مصدر من مصادر الشريعة وثانيا : قد يكون العرف صحيحا أو فاسدا وثالثا : ليس للعرف قوة الالزام دائما لاختلاف مصدر هذه القوة ، هل هي ارادة المجتهد أو قضاء الحاكم أو اتفاق الناس ، ومصالحهم تتباين ، ونظراتهم تختلف ، وعقولهم تتفاوت ، فلا تستطيع الحكم على العلاقات حكما متفقا عليه ما لم يكن الأصل اى المصدر متفقا عليه وثابتا .

ورابعا : يكفي في العرف التزام طائفة من الناس به أو أكثرهم سواء أكانوا من عامة الناس أو من خاصتهم .

أما الاجماع فأنه :

اولا : لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي الأمة .

ثانيا : لا يتحقق الا باتفاق الجميع سواء كان اجماعا قوليا أو فعليا او سكوتيا .

وثالثا : ينبغي ان يكون مستندا الى دليل شرعي لم يصل الينا ، وانما وصل الينا الاجماع (١) .

---

(١) راجع في ذلك نظرية العرف للدكتور الخياط ٣١ ، مطابع وزارة الاوقاف ، ١٣٩٧ — ١٩٧٧ الاردن .

ويبدو من كتابات المستشرقين في الاجماع محاولتهم جعله سببا مباشرا لتطوير التشريع الاسلامي بادخال البدع والأعراف عن طريق الموافقة عليها بمثل ما ذكر ، يقول Macdonald « على ان الآراء غير متفقة فيما يمكن ان ينتظر للاجماع فجولد تسيهر (Vorlesungen الـــذي درس تاريخ الاجمـــاع يعتقد أنه يمكن أن يكون لـــه شأن كبير ، على خلاف سنوك هرجرنيه أن الفقه قد جمد ولذلك فلا رجاء في الاجماع (١) .

ولعل Schacht كان أقل تحمسا في الاعتماد على الاجماع لتمرير كل هذا ، فقد أحس بأنهم حملوا الاجماع اكثر مما يحتمل مما أوقعهم في تناقض ولذلك يقول :

« على انه يجب الا نغالي ، مع هذا ، في تقدير صلاحيته أى الاجماع في تدرج التشريع الاسلامي ، ورفض الأحكام القديمة ، وادماج عناصر جديدة ، كما أنه من الراجح أن تدرجه لم يمنع البدع ولـــم يشجعها ، فان العناصر العديدة الغريبة التي يشتمل عليها التشريـــع الاسلامي دخلت فيه قبل أن يكون للاجماع ذلك السلطان على الفقه في جملته » (٢) .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ٤٣٩/١ .

(٢) أصول الفقه لشاخت ، ٩٦ .

الفصل الرابع

القيـــاس

الفصـــل الرابـــع

القيــــــاس

وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع ، وأقل المصادر تعرضا للطعن والتشويه من قبل المستشرقين . فهم يقـــــررون ان القياس مصـــــدر محكم ومأمون للوصول الـــى الحكم الشرعي ، وأنه قد تكفل بالرد والمقاومة لكثير من السلبيات بعد عصر الامام الشافعي .

ويدعون ان الشافعي لم يقل كلمته الأخيرة في القياس ، كما لم يقلها في الاجماع كما سلف (١) .

كما يحاول Schacht ان يجعل القياس كالراي فيقول : « طريقة القياس هي بالضرورة طريقة الراي ، اصطنعها ــ أي الشافعي ــ تحت اسم القياس ، لأن الناس كانوا أقل نفورا من هذا الاسم » (٢) .

وهذا كلام ليس بصحيح على اطلاقه ، فطريقة القياس ليست طريقة الرأي المجرد غير المستند الى دليل كما هو مفهومه عند Schacht

---

(١) قال Schacht.

Though Shafi laid down the essentials of the classical theory of Muhammadan law, he did not say the last word with regard either Muhammadan law, he did not say the last word with regard either to consensus or to analogy. Analogy was the last of the four principles to gain explicit recognition, and even after Shafi'is time to overcome much negative resistance and positive disapproval'

ثم يضيف Schacht ما يدل على عدم اطلاعه أو احاطته بما كتبه الاصوليون في القياس مقتصرا على ما كتبه Goldziher فيقول :

The history of this process has been studied by Goldziher in one of his fundamental works;
The Origins of Muhammadan Jurisprudence. P. 2.

(٢) أصول الفقه لشاخت ، ٨٦ .

بدليل زعمه ان الشافعي اصطنع لفظ القياس ، بدل الرأي لئلا ينفر الناس عنه ، فالقياس له ضوابط ، أهمها ــ كما سنذكر ــ وجود حكم للأصل وبناء عليه يقاس عليه الفرع ويعطي حكمه ، فالقياس في حقيقة الأمر ، مرجعه ومستنده دليل من الأدلة المعتبرة .

اما الراي فهي كلمة عامة ليس لها ضابط مثلما هو في القياس ، فالجهة منفكة بينهما في الجملة .

ثم يقول ان القياس عند الشافعي مرادف للاجتهاد في معناه القديم ، ذلك المعنى الذي كان يجعل الاجتهاد مرادفا للرأي ان استعمال الفقيه لعقله » (١) . ويقول Macdonald : « وقد استعمل ــ اي الشافعي ــ لفظ « الاجتهاد » في أول الامر بمعنى القياس ، وخاصة في رسائل الشافعي » .

والحق أن الامام الشافعي قد استعمل فعلا الرأي بمعنى الاجتهاد واعتبر الاجتهاد مساويا للقياس ، قال الشافعي : « قال : فما القياس؟ أهو الاجتهاد ؟ أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد . قال : فما جماعهما ؟ قلت : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم ــ اتباعه ــ اي عليه اتباعه ــ واذا لم يكن فيه بعينه طاب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد : والاجتهاد القياس » (٢) الا ان الامر يحتاج الى نوع بيان حتى لا يلزم الشافعي ظاهر عبارة ان الرأي هو الاجتهاد والاجتهاد هو القياس فيكون الرأي مساويا للقياس .

لقد اختلفت آراء العلماء في حقيقة الراي ــ وتضاربت اقوالهم في المراد به ــ فقال الامام فخر الدين الرازي : ان الرأي هو القياس لأنه يقال للانسان : أقلت هذا برايك ، أم بالنص ، فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وهذا دليل على ان الرأي لا يتناول الاستدلال بالنصوص، جلية كانت أو خفية (٣) .

---

(١) المرجع السابق ٨٦ .

(٢) الرسالة ٤٧٧

(٣) المحصول للامام الرازي ٢/٣٥٤ عن الاجتهاد ومدى حاجتنا اليه في هذا العصر للدكتور سيد محمد موسى ١٢٧ ط بمصر .

وقال الامام السرخسي من الحنفية : والراي لا يصلح لنصب الحكم ابتداء . وانما هو لتعديه حكم النص الى نظيره ، مما لا نص فيه (١) .

وقيل : ان الراي نوع اجتهاد ، ما عدا القياس .

وقيل : انه الاجتهاد بالنصوص غير الصريحة في دلالاتها .

وقيل : انه الاجتهاد بالنصوص ، والتمسك بالبراءة الأصلية ، وباصالة الاباحة أو الحظر في الاشياء والتمسك بالمصالح وبالاحتياط .

وقيل : ما يتوصل الى الحكم الشرعي من جهة الاستدلال والقياس فمتى كان هناك دلالة قاطعة ، كدلالة الاجماع ، او كان الحكم منصوصا عليه ، لم يسم رايا .

وقال الامام الدهلوي : « ان الراي هو حمل النظير على النظير والرد الى اصل من الأصول دون تتبع الاحاديث والآثار وهو نصب مظنة الحرج ، أو مظنة المصلحة علة للحكم (٢) وأما الراي عند الصحابة فقيل انه القياس والأخذ بالمصلحة ، وقيل انه الاخذ بالقياس والاستحسان » (٣)وقيات معان غير هذه ، الا أن ما يستفاد منها جميعا ان الراي المراد منها ما هو أعم من الاجتهاد والقياس وانهم لا يريدون منه الحكم بالهوى والتشهي بل المراد الراي المبني على اجتهاد في النصوص أو القواعد العامة في الشريعة أو القياس وما اليها مما هو معتبر في عمومه .

واما عبارة الشافعي « الاجتهاد القياس » فانها وان كانت تشعر بالمساواة بينهما : الا ان الشافعي استعمل الاجتهاد بمعنى أعم من القياس ، فالقياس على هذا نوع اجتهاد وقال الزركشي موجها الترادف بين الاجتهاد والقياس أن الاجتهاد لما كان في عرف الفقهاء مستعملا في تعرف ما لا نص فيه من الأحكام ، وطريق هذا التعرف عنده حمل الفرع على الأصل فقط ، وذلك هو القياس حمل الاجتهاد على القياس (٤).

---

(١) اصول السرخسي ٢/ ٩٠ .

(٢) ارشاد الفحول ١٨٨ حجة الله البالغة ١/ ٢٤٠ على ما في الاجتهاد ١٢٨ .

(٣) الاجتهاد ١٣٠ .

(٤) البحر المحيط ، للزركشي ٣/ ٦٤ عن الاجتهاد ١٢٦ .

وقد أطلق الشافعي أسم الاجتهاد على التحري في القبلـــة ، واستدل لجواز الاجتهاد بآية « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام » وبعد ان بين لمناظره أن أحد المتحرين مخطىء ، وقد يخطىء كلاهما ، قال له « وهذا يلزمك في الشهادات والقياس » .

وعلى ذلك يكون الاجتهاد عند الشافعي أعم من القياس (١) . وعليه يمكن تقرير أن الراي عند الامام الشافعي ليس قولا بلا دليل وهو أعم من الاجتهاد وان الاجتهاد انما يكون عن دلالة وهو أعم من « الرسالة » (٢) .

واما محاولة Schacht التقليل من دور الامام الشافعي فـــي القياس ، حين قال : « ان الشافعي لم يقل كلمته الأخيرة » فـــلا صحـــة لكلامه هذا ، فقد تكلم الامام الشافعي عن القيـــاس فـــي مواقـــع متعددة من كتابــه « الرسالة » . وهـــــذه بعض الاقتطاعات من كلامه تؤيد ذلك . يقول في تعريفه القياس بأنه : « ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة » ثم يقول :

فان قال قائل : فأذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ؟

قيل له ان شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره معه أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها ، اذا كانت في معناها » (٣) .

وهذا التعريف في الجملة هو مراد الاصوليين من بعده من حقيقة القياس وان اختلفت الصياغة في تعريفه . وقد اشترط الشافعـــي لتحقيق القياس شروطا وضوابط ، تنفي اختلاطه بمفهوم الاجتهاد عامة ، وقسمه الى قياس أقوى واضعف ومساو ، وقد سبق بهذا من أتى بعده .

---

(١) الاجتهاد ١٢٦ .

(٢) راجع الرسالة ٤٧٨ وما بعدها .

(٣) المرجع ٥١٢ .

فعبر عن القياس الأقوى وهو ما كان فيه الفرع أولى بالحكم من الأصل بقوله : « فأقوى القياس أن يحرم الله تعالى في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء ، فيعلم ان قليله اذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم او أكثر لفضل الكثرة على القلة . وكذلك اذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى ان يحمد عليه وكذلك اذا أباح كثير شيء كان الأقل منه اولى ان يكون مباحا » (١) .

وعبر عن القياس المساوي وهو ما كان الفرع فيه مساويا للأصل ويسمى جليا أيضا بقوله : « ... وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا قياسا ، ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرم ، وحمد وذم لانه داخل في جملته ، هو بعينه ، لا قياس على غيره ، ويقول مثل هذا القول في غير هذا ، مما كان في معنى الحلال فأحل والحرام فحرم (٢) . ومفهوم هذا القول أن هناك قسما من القياس هو المساوي .

وعبر عن قياس الشبه ، وهو الذي تكون المشابهة بين الفرع وبين أمور عدة منصوصا عليها فيلحق بأقربها شبها به بقوله : « والقياس من وجهين : احدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه ، وثانيهما أن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبها فيه ، وقد يختلف القائسون في هذا (٣) » فهذا الثاني هو المسمى عند الأصوليين بقياس الشبه وهو أن يكون الفرع الذي يتعرف حكمه بالرجوع الى الأصول المنصوص عليها له في هذه الأصول اشباه مختلفة فيرد المجتهد الفرع الى أقرب هذه الاصول شبها به ويكون فيه تحقيق مقاصد الشارع ومثال ذلك شراب عصير القصب فاننا ان اردنا حكمه من النصوص ورده الى أصل من أصول الاحكام ترددنا أن نلحقه بالخمر لانه يسكر أحيانا أم نلحقه بالشراب المباح باعتبار أن المسكر فيه ليس من طبيعته ، فيقرر الفقيه أن يلحق بالخمر أن تخمر ، فان الاسكار يكون من شأنه ، ويلحق بالشراب المباح ان لم يتخمر ، وهذا معنى قول الشافعي السابق « يكون الشيء له في الاصول أشباه .. الخ » (٣) .

---

(١) المرجع ٥١٢ .

(٢) المرجع السابق ٥١٥ .

(٣) المرجع السابق ٤٧٩ واصول الفقه للشيخ محمد ابو زهرة ٢٣٨ .

ويبتعد Schacht عن المنهج العلمي كثيرا فيدعى « أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الاحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد (١) وهذا قول لا يستند الى دليل فالمعلوم أن الامام ابا حنيفة والشافعي وأحمد لا يقدمون القياس على خبر الآحاد ، واما الاحاديث الثابت ضعفها أو وضعها لا يعتبرونها دليلا في تقرير الأحكام في الجملة، فان امكن قياس صحيح فو أولى بالاعتبار .

وبعد ان عرضنا لمفهوم هؤلاء المستشرقين عن القياس ومكانته بين أدلة الشرع ، يحسن ذكر مفهومه عند علماء أصول الفقه المسلمين بالقدر الذي يكفي للرد على دعاواهم .

القياس في مفهوم علماء الأصول :

عرف علماء الاصول القياس بأنه الحاق ما لم يرد فيه نص حكمه، بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم،لاشتراكهما في علة ذلك الحكم(٢). فالقياس في حقيقة الامر وواقعه لا يثبت حكما جديدا مستقلا بذاته للحادثة المستجدة او الفرع . وانما يكشف عن حكم كان قد ثبت بالنص للأصل المقيس عليه ، لأن العلة التي نيط بها حكم الاصل موجودة في الفرع فيسوى لذلك بينهما في الحكم . وكل ما قدمه المجتهد ــ والحال هذه ــ بذل الجهد لمعرفة العلة وتحققها في كل من الاصل والفرع .

فمرجع القياس في الحقيقة الى النص من الكتاب أو السنة أو الاجماع على الراجح . وحينما ننظر الى الشروط الواجب توافرها في حكم الاصل وشروط الفرع والعلة يظهر بجلاء لصوق القياس بهما واعتماده عليهما ، فمع ان القياس طريق اثباته العقل والاجتهاد ، الا ان الشروط المطلوبة للوصول الى الحكم تسير بهما الى غاية ومرجع واحد للنطق بالحكم وهما الكتاب أو السنة أو هما معا ، فالذي جعل القياس محكما ليس العقل والاجتهاد ابتداء ــ كما قد توهمه عبارات المستشرقين ــ وانما أحكامه يرجع الى اعتماده بطريق سليم على نص الكتاب أو السنة ابتداء وانتهاء ومصداق ذلك ان ننظر في شروط الوصول للحكم .

---

(١) أصول الفقه لشاخت ، دائرة المعارف الاسلامية ٨٦ .

(٢) الأحكام للآمدي ٢٦٣/٣ وارشاد الفحول للشوكاني ١٩٨ والمستصفى للغزالي ٥٤/٢.

شروط حكم الأصل :

(أ) ان يكون حكما شرعيا ، ثبت بنص من الكتاب أو السنة او الاجماع على الراجح . فيجوز تعدية الحكم من الأصل للفرع اذا كان بنص من الكتاب أو السنة وهذا واضح أما الاجماع فمنع بعضهم القياس على الحكم الثابت به ، محتجين بأن القياس لا بد له من معرفة علة الحكم حتى يمكن أن يسوى بين الأصل والفرع . والاجماع لا يشترط فيه ذكر ما استند عليه وحينئذ لا تعرف العلة فلا يتأتى القياس . وقال الأغلب يصح تعدية الحكم وان كان ثابتا بالاجماع ، ذلك ان معرفة علة الحكم يمكن أن تعرف بطريق من طرق معرفة العلة ، كطريق المناسبة بين الأصل وحكمه ، وحينئذ لا يضر عدم ذكر مستند الاجماع .

أما اذا كان حكم الأصل ثابتا بطريق القياس ، فلا يصح أن يكون أصلا وبالتالي القياس عليه ، لأنه في هذه الحالة يجب القياس على الأصل الأول . اذ لا يخرج الامر من أن تتحد كلمة القياسين أم لا .

فان أتحدث لم يكن لذكر الأصل الثاني أية فائدة فيقاس على الأصل الاول ، وان اختلفت العلة فالقياس الثاني باطل قطعا ، لان علة القياس الأول غير موجودة في الثاني فلا يمكن أعمال القياس والحال هذه .

(ب) أن يكون حكم الأصل معقول المعنى بحيث يستطيع العقل ادراك العلة ثم تحققها في الفرع حتى يتمكن من الحاق حكم الأصل للفرع .

(جـ) أن تكون علة حكم الأصل يمكن تحقيقها في الفرع ، فاذا كانت قاصرة وخاصة بالأصل ، امتنع القياس لأنه لا بد لتحقق القياس من امكان اشتراك الفرع والأصل في علة الحكم ، لئلا يكون القياس قياسا مع الفارق وكذلك لا يمكن أعمال القياس اذا كان حكم الأصل خاصا به وحده .

(د) الا يكون دليل حكم الأصل دالا في ذات الوقت على ثبوت هذا الحكم في الفرع ، فان كان دالا عليه كان حكم الفرع ثابتا بهذا الدليل لا بالقياس ، ولا حاجة لاعمال القياس هنا .

واذا أضفت الى شروط حكم الأصل شروط الفرع والعلة استحكم الأمر وصعب ادخال الهوى والرأى في عملية استنباط الحكم.

شروط الفرع :

أ ــ أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه ، أي حادثة مستجدة ، فان وجد له حكم فلا اجتهاد مع النص ولا دخل للقياس اذا وجد نص .

ب ــ ان تتحقق العلة في الفرع كما هي متحققة في الأصل حتى يمكن تعدية الحكم من الأصل للفرع ، لئلا يكون قياسا مع الفارق وهو باطل .

د ــ أن لا يكون هناك مانع في الفرع يمنع من الحاق حكم الأصل به حتى مع وجود العلة ذاتها في الأصل والفرع ، لوجود التعارض بينهما .

اما العلة فقد اشترطوا لها :

(أ) أن تكون وصفا ظاهرا : اى يمكن معرفتها والتحقق من وجودها في الأصل والفرع .

فاذا كانت خفية لاتدرك بالحواس فانها حينئذ لا تدل على الحكم في الأصل فلا يمكن تعديتها الى الفرع من باب أولي .

(ج) أن تكون وصفا مناسبا للحكم : أي أنها مظنة تحقق حكمة الحكم ، ومقصد الشارع ، فهي ملائمة لتشريع الحكم على ضوئها .

(د) أن تكون وصفا منضبطا : اى أن تكون لها حقيقة ووضع محدد ، لا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والاشخاص او الاحوال .

(هـ) أن تكون وصفا متعديا : حتى يمكن تعديته من الأصل للفرع غير قاصرة على الأصل حتى يمكن بها تسوية الحكم .

(و) أن تكون وصفا معتبرا: اى ان الشارع اعتبرها فلم يقم دليل منه على الغائها كعلة ، وهذا يعني أن يتحقق المجتهد أولا من عدم مصادمتها لدليل آخر من النصوص .

أما كيف يثبت المجتهد ان هذا الوصف علة وبالتالي يعدى الحكم فقد وضع له الأصوليون مسالك دقيقة ، ليس هذا مجال طرقهـــــا فتطلب في كتب الأصول الموسعة .

وفيما سبق كفاية للتدليل على أن القياس لا مجال فيه لاعمـــال الراى والهوى ، وليس دليلا مستمدا من مصادر أجنبية عن أدلـــــة الأحكام الشرعية المعتبرة عند المسلمين .

الفصل الخامس

الادلة المختلفة فيها

الفصل الخامس

الأدلة المختلف فيها

تمهيد :

ذكرنا سابقا ان المستشرقين يقسمون مصادر التشريع الاسلامي الى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : المصادر الرئيسة ، وهي التي يطلق عليها الأصوليون المصادر المتفق عليها ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

ونظرة المستشرقين الى هذه الأدلة تختلف اختلافا كبيرا عن نظرة علما أصول الفقه المسلمين ، من عدة جوانب ، من جهة ثبوت هذه الأدلة أو من جهة حجيتها أو في نطاق تطبيقها وغير ذلك مما سبق بيانه ، الآمر الذي أفقد هذه الأدلة المعتبرة دورها وتأثيرها التشريعي ، وجعلها — في واقع الأمر — لا تمثل الأدلة كما هي عند علماء الأصول .

القسم الثاني : المصادر التابعة ، وبعضها مما يدخله علماء الأصول في المصادر أو الأدلة المختلف فيها ، وهي الاستحسان والاستصلاح أو المصلحة المرسلة .

القسم الثالث : المصادر المادية وهي العرف وعمل الخلفاء وعمل القضاة والفقهاء والاعمال الادارية كما سيأتي بيانها .

وفيما ياي سنستعرض آراءهم وتصوراتهم حول القسم الثاني من هذه المصادر ونناقشهم ونرد عليهم .

الاستحسان

قليل من تكلم في الاستحسان من المستشرقين ، ومع هذه القلة فانهم لم يوفقوا الى فهمه فهما سليما ، مما جعلهم يرتبون عليه نتائج خاطئة .

وسنتتبع احد المتأخرين منهم كمثال

يقول Pearl في معرض كلامه عن الأدلة الثانوية أو غير الأصلية ان الاستحسان ويضيف له الاستصلاح انما هما أمثلة لصور خاصة للاجتهاد ، وهذا كان من عمل الفقهاء الأولين ، خاصة فقهاء الكوفة ليجعلوا منها سندا واسبابا تدعم أقوالهم المبنية على الرأى(١) .

ثم قال : ان الاستحسان والاستصلاح نوعان من استعمال القياس لا يتفقان مع المبادىء القويمة ، والشافعي لم يكن يقرر هذه الاجراءات (٢) .

ثم بنى على هذا قوله ان المتأخرين من الفقهاء حاولوا أن يسندوا المفهومات التي جاء بها الاستحسان بأحاديث (٣) .

---

(١) يقول Pearl:

The other two subsidiary sources, istihsan and istislah, are but examples of particular forms of ijtihad. Thus, when the early jurists, especially those of Kufa, exercused independent reasoning (ra'y) because of the appropriatences of the decision, then the technical term which we ought to employ is istihsan.
A Text Book on Muslim law. P.15.

(٢) قال Pearl:

Istislah and istihsan were two unorthodox uses of qiyas.

Shafi obviously, disapproved of the procedures. نفس المرجع السابق ص ١٥

(٣) Later scholars traced back concepts introduced by istihsan to a Hadith. P.15.
نفس المرجع السابق

ويقول Schacht كان أهل العراق ، وكذلك أهل الحجاز يستعملون الاستحسان ، كنوع من أنواع الرأى ، والاستحسان عبارة عن الانحراف عن النتيجة التي نتوقعها من القياس ، لاعتبارات عقلية أو عملية (١) .

واذا أحسنا الظن في مقالته هذه ، فانه لم يوفق في عـرض المعنى الصحيح للاستحسان ، فالاستحسان ليس مساويا للرأى على اطلاقه ، ومراده من الرأى المجرد غير المستند الى دليل ما من أدلـة الشرع أو قواعده ومبادئه العامة ، وانما هو مجرد راى حسبمـا يفهمه عقل الفقيه ولذا يقول « الرأى اى استعمال الفقيه لعقله » (٢) وليس هذا بصحيح على اطلاقه ، فهناك ضوابط معروفة يجتهد في اطارها الفقيه وتعبيره بأن الاستحسان انحراف عن النتيجة المتوقعة من القياس لاعتبارات عقلية أو عملية ، فهم غير سليم ، وحصر لمجال الاستحسان في نوع الاستحسان المقابل للقياس ، كما سنبينه .

ثم يضيف Schacht قائلا « وقد هاجم الشافعي طريقـة الاستحسان في عنف ، لأنها طريقة ذاتية وقال بصحة القيـاس وحده » (٣) .

فقد فهم خطأ واستنتج خطأ ، ففهم ان الاستحسان هو الرأى المجرد ، واستنتج ان الامام الشافعي يعني الاستحسان المصطلـح عليه ، بينما الاستحسان المصطلح عليه خلاف الرأى المجرد ، وكلام الشافعي وهجومه انما يعنى به الاستحسان بمعنى القول بالـرأى المجرد دون استناد على دليل أما الاستحسان المصطلح عليه والمبنى على دليل فان الامام الشافعي يقول به وقد استعمله كما سنبينه .

وهذا التناول للاستحسان فيه نوع خلط وعدم اتضاح ، ونبـين فيما يلي الاستحسان بمفهومه السليم بالقدر الذي يخدم الموضوع هنا ، ونرد به على مفهومات أولئك المستشرقين .

---

(١) اصول الفقه لشاخت ٨٦ .

(٢) المرجع السابق ٨٦ .

(٣) المرجع السابق ٨٧ .

الاستحسان في مفهوم علماء الأصول :

فنقول : ان الاستحسان دليل من الأدلة المختلف عليها بين الأصولين .

وقد اختلفوا في تعريف الاستحسان في الاصطلاح ، وذكروا له من التعاريف الشيء الكثير ، ويبدو الخلاف بين تلك التعاريف — لأول وهلة كبيرا ، لكن الحقيقة خلاف ذلك . وسنرى ان الخلاف لفظي بين الأصوليين ، وكلهم قائل بالاستحسان وعامل به .

عرف ابن العربي الاستحسان بأنه ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته .

وعرفه الشاطبي بأنه « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ، ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، ثم قال استنتاجا من ذلك فان من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وانما يرجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الاشياء المفروضة ، كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرا الا ان ذلك الأمر يؤدي الى فوات مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك » (١) .

اما الحنفية فانهم عرفوه كما ذكر البزدوي بأنه « العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه » (٢) .

وعرفه الكرخي من الحنفية بأنه : « قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى » وعرف أيضا : بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد وتقصر عنه عبارته . فلا يقدر على اظهاره (٣) ، الى غير ذلك من التعاريف التي

---

(١) الموافقات للشاطبي ٤ظ/٢٠٨ وشرح التلويح على التوضيح لصدر الشريعة ١/٣ .

(٢) كشف الاسرار للبزدوي ١١٣٢/٢ .

(٣) نهاية السول في شرح منهاج الاصول بتعليق الشيخ محمد بخيت ٣٩٩/٤ والمدخل الى مذهب الامام احمد لابن بدران ١٣٦ .

ليس هذا مجال بسطها (١) .

أنواع الاستحسان : قسم ابن العربي وغيره من المالكية الاستحسان الى أنواع هي : ترك الدليل للعرف وتركه للمصلحة وتركه للاجماع وتركه في اليسير لتفاهته لرفع الحرج والتوسعة على الخلق (٢) .

والمراد من هذه التقسيمات ان الدليل يقتضي حكما معينا فيعدل عنه الى حكم آخر تبعا للعرف أو المصلحة أو الاجماع أو التيسير .

فالدليل هنا في حقيقة الأمر ــ ترك لا لمجرد الهوى والراى وانما لمقتضى آخر هو أقوى منه في تلك الحالة . فالاستحسان عند المالكية ليس أمرا زائدا ولا خارجا عن النصوص ، بل هو أعمال للدليل في محله ، وهذا ما لا يخالف فيه أحد .

وكذلك قسم الحنفية الاستحسان الى الاستحسان بالنص ، وبالاجماع وبالقياس الخفي وبالضرورة . ويريدون من هذا التقسيم بيان ان الاستحسان انما يكون عن مستند فقد يكون هذا المستند النص : فيرجعون اليه مع أن القواعد العامة تمنعه . ويكون الاستحسان مستندا الى الاجماع فاذا كان القياس لا يقتضي أمرا ما وجرى تعامل الناس دون انكار على أحد منهم على خلاف القياس فان ذلك يعد اجماعا كعقد الاستصناع مثل أن يأمر انسان آخر ان يخيط له ثوبا ولم يحدد اجلا فالقياس لا يجوزه . والاجماع المتعارف عليه من الناس يجوزه ، فيترك القياس لهذا .

ويكون مستنده القياس الخفي : وذلك اذا تعارض قياسان ، فان المجتهد يرجح منهما الأكثر ملاءمة لروح الشريعة فيترك قياسا ظاهرا لآخر خفي استحسانا .

---

(١) راجع مزيدا من التعاريف في المبسوط للسرخسي ١٤٥/١ والتعريفات للجرجاني ٦٣ وحاشية البناني على جمع الجوامع ٣٥٣/٢ وشرح المنار ٨١١ وأصول السرخسي ٢٠٠/٢ وشرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول لشهاب الدين القرافي ٤٥٢ . تحقيق الاستاذ طه عبد الرؤوف ، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٣ ــ ١٩٧٣ بمصر .

(٢) الموافقات ٢٠٨/٤ والاحكام ٣٩/٣ .

ويكون مستنده الضرورة : وهذا يكون اذا اقتضى القياس حكما معينا ووجد المجتهد ان الضرورة تقتضي خلافه . فيأخذ بالضرورة استحسانا ويترك القياس .

وعند التدقيق في هذه التقسيمات يتبين ان الاستحسان ليس تشريعا بالهوى والرأى وانما كل نوع من أنواعه مستند الى دليل في مقابلة دليل آخر .

ويؤيد الأخذ بالاستحسان حينئذ القواعد العامة في الترجيح عند التعارض . ولذلك وجدنا ان الأئمة كلهم اخذوا بالاستحسان وعملوا به ، وان اختلفت عبارتهم فيه .

فالامام مالك قال به حتى روى أصبغ بن الفرج قال : سمعت ابن القاسم يقول : قال مالك : تسعة أعشار العلم الاستحسان (١) .
والامام أبو حنيفة أكثر من استعماله حتى شنع عليه خصومه .

والامام أحمد بن حنبل ومن معه أكثروا من استعمال الاستحسان أيضا ، وكان يقول في بعض المسائل القياس هكذا وانما هو استحسان (٢) .

والامام الشافعي نفسه قال بالاستحسان كما سنذكره لاحقا .

ومن هنا يتبين بجلاء ان ما ذكره المستشرق Pearl من ان الاستحسان نوع من القياس لكنه غير القياس المعروف ، عبارة يحوجها التمحيص ، وكذلك قوله ان الاستحسان وضع كأمثلة للاجتهاد ، وأنه من عمل الفقهاء المتأخرين خطأ ، وأما الخطأ الفاضح فقوله ان الفقهاء قالوا بالاستحسان ليسندوا آراءهم ، وفيما ذكرنا ها هنا رد كاف على كل تلك الآراء .

ويبقى أن نحقق قولة : ان الشافعي رد الاستحسان ولم يقبله .

---

(١) حاشية البناني على جمع الجوامع ١٤٠/٢ والشرح الصغير لأحمد الدردير ٦٣٨/٣ط دار المعارف .

(٢) راجع امثلة لذلك في المدخل الى مذهب الامام أحمد لابن بدران ١٣٦ والأحكام في أصول الأحكام ٧٥٧/٥ .

فالامام الشافعي قال بالاستحسان في الاطار الذي ارتضاه الأئمة . . وانما انكر الاستحسان اذا كان مستندا على الهوى والرأى، وهذا ما لا يخالف فيه أحد . ولا بد أن يحمل ذم الشافعي للاستحسان على ذلك ، والا تناقض في أقواله كما قال السرخسي وابن ملك (١) .

وكثير من مسائل الشافعي نص فيها على أنه يحكم فيها بالاستحسان . فقد قال في المتعة ، استحسن أن تكون ثلاثين درهما ، وقال في الكتابة (مكاتبة المملوك) استحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للمكاتب وقال في الشفعة استحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام ، وقال في السارق اذا اخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت ان تقطع يمناه ، والاستحسان ان لا تقطع (٢) .

بل قال الامام الغزالي وهو من هو عند الشافعية : « استحسن الشافعي التحليف على المصحف » ، ثم نقل عن كبار تلاميذ الشافعي القول بالاستحسان فقال : « قال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن أن يحلف ، ويقال : قل بالله الذي خلقك ورزقك ، وقال القاضي الروياني فيما اذا امتنع المدعى من اليمين المردودة وقال: أمهلني لأسأل الفقهاء ، استحسن قضاة بلدنا امهاله يوما (٣) .

ويقول الامام ابن السبكي وهو من رؤوس الشافعية « فان تحقق استحسان مختلف فيه ، فمن قال به فقد شرع » (٤) ومعنى عبارته هذه ان حقيقة الاستحسان ليس مختلفا فيها بل ان اجماع الفقهاء منعقد على العمل به ، وان اختلف فيه فالمراد الاستحسان عن الهوى والرأى ومن قال به حينئذ فقد شرع من عند نفسه .

وأما زعمه الأخير الذي ذكر فيه ان المتأخرين من الفقهاء اسندوا نتائج الاستحسان بأحاديث . وهذا يعني أن الاستحسان لما كان دليلا غير طبيعي ، ولما واجهه من خلاف بين الأصوليين ولما وجه اليه

---

(١) أصول السرخسي ٢٠١/٢ .

(٢) نهاية السول بشرح الشيخ محمد أبو النور زهير ٨٨٨/٣ .

(٣) هامش المنخول ٣٧٤ . للامام الغزالي ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو ــ مطبعة دار الفكر ــ بيروت .

(٤) حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٥٣/٢ .

من ردود ورفض لفكرته ، فأن المتأخرين أضطروا لتثبيت آرائهم وآراء أئمتهم القدامى المبنية على الاستحسان بأحاديث ، وفي هذه الحالة تكون أحاديث مزعومة لمجرد اسناد تلك النتائج التي خلفها الاستحسان .

ولا شك بناء على ما سبق من ذكرنا لمفهوم الاستحسان ان هذا زعم باطل لا يؤيده ولا ينتهض به دليل ، بل ان الأدلة ضده ، فكتب المتقدمين والمتأخرين لم يختلف مفهوم الاستحسان المشروع فيها اطلاقا وظل الاستحسان كما هو بمفهومه ، ونتائجه لم تكن نشازا حتى يتضرر الفقه الاسلامي بها ، بل ان نتائجه طبيعية منسجمة وبقية الأدلة والمصادر التشريعية ، وما حدث فيه أو حوله من نقاش لا يرقى ولا يصل الى ذاك التصور المزعوم .

وحسب رأيهم السابق الباطل في الاستحسان وأيضا الاستصلاح كما يقول Pearl « كان من المفروض الا يبتعد بهما التشريع الاسلامي فهما دخيلان عليه ، وبالتالي فنتائجهما دخيلة عليه أيضا ومع ذلك كله فقد ظلت نتائج الاستحسان والاستصلاح في جسد التشريع وحاول الفقهاء المسلمون اسنادها بأحاديث مبتكرة لمجرد توثيق تلك النتائج (١) ، وهذا كله مبنى على غير أساس صحيح لمعنى الاستحسان والاستصلاح ، ودعاواهم تلك لا مكان لها في ضوء التمحيص العلمي والاستدلال المنطقي كما رأينا ولو أنهم تعمقوا في مراد الأصوليين بالاستحسان ما أجازوا لأنفسهم أن يرتبوا تلك النتائج .

---

(١) يقول Pearl:

The use of istihsan and istislah would quickly be terminated this indeed what happened but we now touch upon one of the most constant aspects of the early development of the law. The legal material which had been introduced by the jurisprudential techniques was not abrogated. It all remained within the carpus of Islamic law to justified by the schools in one two ways.

ولقد أشرنا الى هاتين الطريقتين الأولى : ابتكار الاحاديث لاسناد الرأى الفقهي والثانية : ان ذلك كله مع الاجماع أصبح جزءا من الشريعة الاسلامية . انظر

A Text Book on Muslim law. P.16.

المصلحة المرسلــة

تعرض المستشرقن للكلام على المصلحة المرسلة ، ولم يوفقوا الى ادراك مراد الأصوليين منهـــا . فمنهم من جمع بينها وبــــين الاستحسان أمثال Pearl ورتب نتائج الاستحسان عليها . ومنهم من جعل المصلحة ضربا من الهوى والرأى امثال Goldziher فقد جعل المصلحة أساسا يحكم به على سائر أحكام الشريعة حتى وان كانت المصلحة معارضة للقواعد العامة للتشريع .

ويخلــط Schacht بين القياس والاستحســــان والاستصـــلاح فيقـــول « ومـــا زال المالكيـــة يسلمـــون بـــه ــ أي القياس ــ ، ولكنهم علـــى وجـــه عـــام يؤثـــرون تسميتـــه بالاستصلاح وهو نوع من القياس يقرر ما يعتبر انه أصلح ــ ويأخذ الشافعية كذلك بالاستصلاح وينكرون الاستحسان في شدة مقتفين في ذلك أثر أمامهم ، والواقع ان الطريقتين متماثلتان » (١) .

وهذا الكلام ليس دقيقا في مجمله وأجود منه ما عبر به بـــعض المستشرقين من لفظ « الاستصلاح » و « المصلحة » (٢) ويريدون بها المصلحة المرسلة وسنعلم حقيقة كلام Goldziher و Schacht حينما نستعرض علميا معنى المصلحة والاستصلاح والضوابط التـــي ينبغي أن تكون المصلحة في اطارها .

---

(١) أصول الفقه لشاخت ٩١ .

(٢) كل حكم يقوم على أساس المصلحة ، يمكن أن ينظر اليه من ثلاثة جوانب : أحدها جانب المصلحة المترتبة عليه وحينئذ يعبرون بـــ « المصالح المرسلة » ثانيها جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة ، ويعبرون عنه حينئذ بـــ « بالمناسب المرسل » ، ثالثها بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة ، اى المعنى المصدري . وحينئذ يعبرون عنـــه بـــ « الاستصلاح او الاستدلال » راجع ضوابط المصلحة للبويطي ٣٣٩ . مطبعة العلم ١٣٨٧ ــ ١٩٦٧ دمشق .

المصلحة المرسلة في مفهوم علماء الأصول :

يراد بالاستصلاح عند علماء الأصول اتباع المصلحة المرسلة ، والمصلحة عموما اما أن تكون معتبرة من الشارع وتسمى المصلحة المعتبرة ، واما أن تكون ملغاة من الشارع ، فتسمى المصلحة الملغاة ، واما أن تكون مسكوتا عنها ، وهي المسماة بالمصلحة المرسلة .

والمنظور فيه في المصالح المعتبرة من الشارع أنها تحقق حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال .

والمنظور فيه في المصالح الملغاة أنها مصالح متوهمة أو مرجوحة، ولهذا أبطلها الشارع واغفلها ولم يعتد بها ، ويعلم أنها مصالح ملغاة بما قرره الشارع من أحكام تدل على أن تلك المصالح غير معتبرة .

واما المصالح المرسلة ، فهي مطلقة ومرسلة عن حكم بالاعتبار أو الالغاء ، لكنها مصلحة تجلب نفعا وتدفع ضررا . كمصلحة جمع القرآن الكريم في مصحف واحد ، فانها أمر مسكوت عنه ، وليس له نظير يقاس عليه وهي تحقق في ذات الوقت مصلحة للمسلمين وتدفع عنهم مفسدة .

والمصلحة المرسلة والحال هذه تدخل بلا ريب تحت أصل الشرع وعوم نصوصه ، ولهذا فانها ان كانت مصلحة غريبة لا تدخل تحت أصل الشرع في جملته فهي مردودة وليست مصلحة .

حجية المصلحة المرسلة :

لا خلاف بين علماء الأصول وغيرهم أن العبادات لا يجوز العمل فيها بالمصالح المرسلة لأن الأمور العبادية طريق معرفتها التوقيف من الشرع ولا مجال للاجتهاد فيها . لا بالزيادة ولا بالنقص .

واما في المعاملات والسياسة الشرعية والعادات فقد حكى خلاف بين العلماء فمنهم من رفض القول بالمصالح المرسلة مطلقا والبعض الآخر يأخذ بها مطلقا ، والفريق الثالث يشترط لها شروطا معينة حتى يجوز الأخذ بها . وعند التحقيق نجد أن قلة من الأئمة لم

تعمل بالمصالح المرسلة حتى من نقل عنهم أنهم لا يأخذون بالمصلحة كالشافعية والحنفية — كما سنذكره — فان كتبهم تشهد بكثرة المصالح المرسلة فيها ، وهم بذلك لا يختلفون عن الامام مالك وهو راس القائلين بالمصلحة والامام أحمد كذلك ، واذا كان من مخالف فانهم الظاهرية لأنهم ينكرون القياس ، والمصالح المرسلة تبعا لأنها من بابه في الجملة .

شروط المصلحة المرسلة :

١ — أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع فلا تنافي أصلا من أصوله ولا تعارض دليلا قطعيا .

٢ — أن تكون محققة حفظ أمر ضروري أو رفع حرج .

٣ — ان تكون مقبولة عند ذوي العقول السليمة .

٤ — أن تتحقق بها مصلحة حقيقية لا وهمية .

٥ — أن تكون المصلحة المتحققة بها مصلحة عامة للمسلمين لا خاصة بفرد أو طائفة معينة .

٦ — أن تكون مندرجة في مقاصد الشارع .

٧ — الا تكون مفوتة لمصلحة اكبر منها .

ولسنا هنا في معرض بيان تفاصيل المصلحة المرسلة ولكن بالقدر الذي ينكشف فيه قصور أولئك الذين أفتوا على غير علم وغير خاف أن المصلحة المرسلة مبحث بعيد المرمى دقيق المسالك عميق الغور لا يحسن العوم فيه أولئك بله الغوص على معانيه ناهيك القرب من درره .

وحينما حاول راس المستشرقين في العصر الحديث Goldziher أن يلقن تلاميذه مفهوم المصلحة رافقه العثار من أول خطوة ، فاسمعه يقول : « من بين المذاهب السنية الأربعة يعترف المذهب المالكي « بالمصلحة » Utilites publica ، أى ما يقتضيه الصالح العام كفكرة ينبغي أن تكون الغاية من تطبيق أحكام الشريعة وعلى ذلك فمن الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة اذا ما ثبت أن مصلحة

الجماعة تتطلب حكما يغاير حكم الشرع » (١) .

ويبدو من جملته تلك انه يجهل معنى المصلحة المرسلة تمام الجهل ، وهاك فقراته الثلاث :

فقد عبر في الفقرة الأولى بكلمة « المصلحة » ولعله يريد المصلحة المرسلة بدلالة تخصيصه المذهب المالكي بالذكر فلقد اشتهر ان الامام مالكا هو رأس القائلين بالمصلحة المرسلة فظن الكاتب ان مالكا الوحيد الذي قال بها .

وعلى فرض أنه يريد بـ « المصلحة » عموم المصلحة فان كلامه حينئذ لا يستقيم بتخصيص المذهب المالكي بها من باب أولي .

والأقرب لمراده عموم المصلحة لما يؤيده مما ذكره بعد ذلك .

وعلى كلا الحالين فانه لم يوفق في تحديد مذاهب القائلين بالمصلحة عموما والمذهب المالكي خصوصا وهذا ما نريد كشفه على التو .

فان التحقيق الذي ينبغي المسير اليه في المصلحة والمصلحة المرسلة ان جمهور الفقهاء ذهبوا الى ان المصلحة معتبرة ما لم تكن عن هوى وشهوة . ولم تكن معارضة لنص . غاية ما هناك من خلاف كما قال الشيخ أبو زهرة أن الشافعية والحنفية يشددون في وجوب الحاقها بقياس ذي علة منضبطة ، فلا بد ان يكون ثمة اصل يقاس عليه ، وان تكون العلة الجامعة منضبطة تكون وعاء للمصلحة ، وان تخلفت المصلحة عنها في بعض الأحوال .

وقال المالكية والحنابلة ــ وهما رأس القائلين بها ــ كما سبق ــ ان الوصف المناسب الذي ستحقق فيه المصلحة ، وان لم يكن منضبطا يصلح علة للقياس ، واذا كان يصلح علة فالمصلحة المرسلة من نوعه فتكون ثابتة أصلا ، كما امكن القياس بالوصف المناسب وهو الحكمة من غير التفات الى كونه منضبطا ، ولهذا القرب بين الوصف المناسب والمصلحة المرسلة قد أدعى ــ بحق ــ بعض المالكية ان الفقهاء

---

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٢٥٥ .

جميعا يأخذون بالمصلحة المرسلة ، وان سموها وصفا مناسبا ، أو ادخلوها في باب القياس .

يقول القرافي : « المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق ، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ، ولا يعنى بالمصلحة المرسلة الا ذلك ، ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة ان الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة . لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصاحف ، ولم يتقدم نظير ، وولاية العهد من أبى بكر لعمر رضي الله عنهما ، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، ولذلك ترك الخلافة شورى ، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة للمسلمين ، واتخاذ السجن .. » (١) .

وجملة القول ان المصلحة المرسلة قال بها الامام مالك وأحمد الاتفاق الذي لم يخالف فيه أحد أن أحكام الله سبحانه وتعالى متكفلة بتحقيق مصالح العباد في الدارين .

وجملة القول أن المصلحة المرسلة قال بها الامام مالك وأحمد ومن تبعهما واعتبراها طريقا شرعيا لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه ولا اجماع وهي أصل تبنى عليه الأحكام . وان بقية مذاهب أهل السنة (٢) قالوا بها في الجملة فالشافعي يعتبرها من القياس وأبو حنيفة يعتبرها نوعا من الاستحسان .

---

(١) راجع في ذلك اصول الفقه لابى زهرة ٢٧١ وشرح التحرير ٣٨١/٣ وضوابط المصلحة للبويطي ٣٦٧ والأحكام للامدي ٤١١/٣ والمصلحة في التشريع الاسلامي الدكتور مصطفى زيد ٣٨ وما بعدها .

(٢) انكر اعتبار المصلحة المرسلة الظاهرية والقاضي ابو بكر الباقلاني والامدي وانكارهما منصب على عدم اعتباره دليلا مستقلا . وأنكره الشيعة قال محمد تقي الحكيم : « الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة الا ما رجع منها الى العقل على سبيل الجزم ، وما عداه فليس بحجة . راجع تفصيل قولهم في الأصول العامة للفقه المقارن» ، محمد تقي الحكيم ٤٠٤ ، الطبعة الأولى ، دار الاندلس ــ بيروت ١٩٦٣ واصول الفقه ، محمد المظفر ٢٠٥/١ ، الطبعة الثالثة ، مطابع دار النعمان بالنجف ، ١٣٩٠هـ ــ ١٩٧٩م ، والمصلحة في التشريع الاسلامي ، مصطفى زيد ٦١.

أما الفقرة الثانية : والتي ضمنها : أن المصلحة ينبغي أن تكون هي الغاية من تطبيق أحكام الشريعة فهذا كلام حق لا يمارى فيه أحد ، فقد تواترت أقوال الأئمة في ذلــــك ، ودلت عليـــه استقراءاتهم واستنتاجاتهم .

ولذا قال العز بن عبد السلام : « الشريعة كلها مصالح ، أما درء مفاسد أو جلـــب مصالح » (١) ، وقال ابن القيم : « مصالح كلها وحكمة كلها » (٢) ، وقال الشاطبي « وضع الشرائع انما هو لصالح العباد في العاجل والآجل . . وأنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد » (٣) .

أما الفقرة الثالثة : وهي زعمه ان المصلحة تراعى وان خالفت القواعد العامة المقررة شرعا . فهذه النتيجة التي رتبها الكاتب على تلك المقدمة السليمة ، ليست هي النتيجة المنطقية للمصلحة بالمفهوم الشرعي . سواء عموم المصلحة أو المصلحة المرسلة . وخطأ النتيجة هذا نابع من قصور في بيان مفهوم المصلحة المرادة وما هي شروطها وضوابطها ، ولو حدد الكاتب ذلك ما توصل الى هذه النتيجة المقلوبة، فان كان يجهل تلك الشروط والضوابط فما يليق علميا أن يرتب النتائج على مقدمات غير معلومة ، وان كان يعلمها واغفلها فما يتناسب ذلك وأمانة البحث العلمي النزيه .

وأيا ما كان فقد أخطأ في تلك النتيجة ويضاعف من هذا الخطأ ما يفهم من عبارته أن المالكية يفعلون ذلك فهم يقدمون المصلحة اذا كان حكمها معارضا لأحكام شرعية أخرى ما دام ذلك محققا لمصلحـــــة الجماعة .

وغاب عنه ان المالكية هم الذين اشترطوا تلك الشروط التـــي أسلفنا ، وأهمها اشتراطهم أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع فلا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا قطعيا من أدلته كما تقدم .

---

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/٩ .

(٢) اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣/١ .

(٣) الموافقات للشاطبي ٢/٣ .

فاذا لم يتحقق هذا الشرط فلا تعتبر هذه مصلحة أيا كانت ، فالمرجع للشرع الصريح لا للمصلحة وهي حينئذ مصلحة ملغاة لا اعتبار لها .

والصورة التي يفترضها الكاتب غير سليمة من مبدئها ، ذاك أن أحكام الشرع لا يمكن أن تكون ضارة وغير صالحة للبشر حتى يرجحوا عليها ما يرونه مصلحة بل أحكام الشرع كما بينا انما جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدارين فالمصلحة الحقة في أحكامه لا في ما ضادها .

فمقالته هذه لم يقل بها أحد من أهل السنة ولا من الظاهرية أو من الشيعة أو الخوارج .

اللهم الا رجلا واحدا قال بمثل هذه المقالة ، ولعله عول على رأى هذا دون الجماهير الذين ذكرنا لغاية في نفسه .

هذا الرجل هو نجم الدين الطوفي من الحنابلة المولود سنة ٦٥٧ (١) ، وقد افترض ان المصلحة تخالف النص والاجماع أحيانا وأن رعايتها هي المقصد العام للتشريع ، أما النص والاجماع فوسيلتان فهو يقدم المصلحة على كل دليل سواها . وأيا ما كان رأى نجم الدين الطوفي فانه راي شاذ خرج به عن اجماع الجماهير من الأم والعلماء . والعلماء .

ولسنا هنا في حاجة الى مناقشته واثبات بطلان رأيه ، وفي شذوذه كفاية دليل (٢) .

واذا كان Goldziher لم يدرك مفهوم المصلحة والمصلحة المرسلة فان Pearl قد فاقه في ذلك فجمع بين الاستحسان والمصلحة المرسلة ، وذكر أنها من عمل الفقهاء ليسندوا أقوالهم المبنية على الرأى ، وأنه نوع من الاجتهاد . وهذا كله مبني على غير اساس صحيح لمعنى الاستحسان والاستصلاح ، ولو فقهوا مراد الأصوليين

---

(١) جاء ذلك في الدرر الكامنة ١٥٤/٢ وأما في شذرات الذهب والذيل على طبقات الحنابلة فقالا انه ولد سنة بضع وسبعين وستمائة . راجع في ذلك المصلحة في التشريع الاسلامي مصطفى زيد ٦٧ .

(٢) راجع الرد عليه تفصيلا في المرجع السابق .

بهما واحسنوا الظن بهم ما رتبوا تلك النتائج ، وقد بينا المـــراد منهما وتبين خطأ ما توصلوا اليه من نتائج . ومن هذا يتضح الفـــرق جليا بين الاستحسان والاستصلاح ، ولا يفهم وجه سليم للجمـــع بينهما .

والغريب ان Pearl و Schacht واضرابهما يحاولون تصوير الأدلة مثل الاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وكمـــا صوروا الاجماع من قبل — بأنها أدلة دخيلة مستوردة لا يعرفها الفقه الاسلامي أساسا (١) فيزعم ان القياس من الاستحسان والاستصحاب ربما تكون مأخوذة من المنطق الاغريقي والقانون الروماني وانما قالوا ذلك ليتوصلوا الى نتيجة معينة وهي ان هذه الأدلة الدخيلة لم تكـــن مناسبة للتشريع الاسلامي ، وان الاحكام والنتائج المترتب عليها مـــن كثرة الفتاوى والأحكام قد ألصقت بالفقه الاسلامي ، مما اضطرهم بعد ذلك الى محاولة اسنادها وتأصيلها بابتكار أحاديث تنسب الـــى النبي محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا التسلسل المكشوف للوصول الى مقاصدهم ، — وقد صرحوا به بأنفسهم — تعوزه الاستـــدلالات المنطقية التي يمكن محاورتهم على أساسها ، كما تعوزه الأمانة العلمية في عرض المفاهيم والاصطلاحات .

---

(١) يقول Schacht: في معرض كلامه على تأثر التشريع الاسلامي ..

This influence of Greeco Roman rhetoric might also account for other traces of Greek logic and Roman law in early Muhammadan legal science, including the particular kind of analogical reasoning known as istishâb, which we find for the first time in Shafi'i and perhaps even the reasoning called istislâah.
The Origins. P.100.

الفصل السادس

المصادر المـــادية

الفصـــل السادس

المصادر المادية

تمهيد :

المصادر المادية وهي القسم الثالث من تقسيمات المستشرقـــين لمصادر التشريع — كما سبـــق — ويعنـــون بها تلـــك المصـــــادر التـــي لـــم يكـــن للمسلمـــين دور فيهـــا ، فهـــــي ليست مصادر أصليـــة وليست لهـــا صلـــة بتلـــك المصادر حتـــــى تعتبـــــر تابعة او مكملة ، وانما هي مصادر اضيفت والحقت بتلك المصادر ، بحكم كثرة واتساع الثغرات التشريعية التي لم تستوعبها المصـــادر الأصلية ولا المكملة واقتضتها ضرورة الحياة وتطورها وكثرت الأحداث والقضايا المستجدة التي تحتاج الى حكم شرعـــي يلحقها ويحدد او يكيف وضعها الشرعي بشكل واضح لا اختلاف فيه . ونظرا لعـــدم وجود هذه الحلول أو الأحكام الشرعية — في نظر المستشرقين — لـــم يجد المسلمون بدا من استمداد الأحكام من مصادر أجنبية لا تمت الى التشريع الاسلامي بصلة وهذا الاستمداد اما ان يكون راجعا الـــى الواقع الاجتماعي الذي توارثه المسلمون وهو العرف والعادات واما انه راجع الى ممارسات يومية اقتضتها ظروف الاحتكاك اليومي بـــين الافراد وحكوماتهم استلزمت اجتهادا معينا لحـــل تلك القضايا وهذا ما يمثله في نظر المستشرقين « أعمـــال الخلفاء » و « آراء الفقهـــاء والقضاة » .

والنوع الأخير من المصادر هو ذاك الذي استمده المسلمون من الحضارات والثقافات الأخرى او بمعنى أدق مـــن قوانـــين واحكـــام الدول المجاورة التي احتك بها المسلمون فتأثروا بما عندهم من قوانين ونظم ادارية ، خصوصا في عهد بني أمية حيث برزت حاجة الدولـــة للاستمداد من النظم الادارية والقوانين ما تسد به حاجتها وتواكب توسعها ، وهذا النوع من المصادر هو ما يسميه المستشرقون المصادر الاجنبية والاعمال الادارية في عهد بني امية .

ومن مجموع هذا كلــه ابتدع المستشرقــون مصادر للتشريع الاسلامي سموها المصادر المادية Material sources وهي :
١ ـ العرف ٢ ـ اعمال الخلفاء ٣ ـ آراء القضاة والفقهــاء ٤ ـ القوانين الأجنبية والاعمال الادارية في عهد بني أمية (١) .

وسنتعرض لهذه المصادر بمنظور اسلامي لمصادر التشريع ، مبينين وموضحين تصور المستشرقين لهذه المصادر ، كاشفين عــن مواطن الخطأ فيها عارضين وجهة نظر علماء اصول الفقه في كـل قضية او مصدر من تلك المصادر .

---

(١) يقول Pearl : في معرض كلامه عن المصادر :

It is self-evident that it is necessary to keep firmly in one's mind the vital distinction between the classical, formulation of the sources of Islamic law on the one hand, and the "material" sources of the law on the other.

A Text Book on Muslim law. P.5.

ويقول Pearl ايضا :

There were three major material sources of the Islamic law: First, pre-Islamic custom, second, other legal systems and third, the interpretions of the Qadis by their undoubted excercise of ra'y. These three sources of law provided a diversity in practice which ws accepted at the time, by all as being in consonance with the requirements of Islam.

وقد ذكر اعمال الخلفاء ايضا في معرض هجومه على السنة فقال :

This sunna, in part a theoretical idealism, although it cannot be doubted that it includes actual practice, was continued by Mohammed's Successors - the Four Caliphs; namely: Abu Bakr, 'Umar, Uthman and 'Ali. P.5.

نفس المرجع

واضاف Schacht النظم الادارية

The administration of the law.

العـــــرف

العرف في مفهوم المستشرقين :

يتناول المستشرقون العـــرف كمصدر مـــن مصادر التشريـــع الاسلامي ، ومفهومهم عنه وعن دوره التشريعي يتلخص في الآتي :
اولا : انه مجموعة القوانين والتقاليد المتوارثة وهذه بالنسبة للتشريع الاسلامي تشمل ما كان عليه العرب في الجاهلية ، وما كان عليه الحال في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين وما لحق ذلك من عصور خصوصا عصر بني أمية .

ثانيا : يغفلون التفرقة بين الاعراف الخاطئة والسليمة من وجهة نظـــــر الاسلام .

ثالثا : ان اجزاء كبيرة من الاعراف الجاهلية فرضت نفسها على القرآن الكريمو على الخلفاء الراشدين ومن بعدهم .

رابعا : ان العرف أصبح دليلا مستقلا بذاته .

خامسا : ان العرف كان له دور في سد الثغرات التشريعيـــة في الاسلام . وسوف نستعرض هذه القضايـــا في كلامهم ، ثم نتبعها بالنقاش والتقييم .

يزعم Pearl ان القرآن قد اشتمل على كثير من العادات العربية التي أصبحت جزءا من التشريع الاسلامي (١) ـــ وقد رأينـــا ذلك عند كلامهم عن القرآن الكريم ـــ وهذا يعني ان القرآن ـــ والعياذ بالله ـــ لم يستطع رد كل الاعراف العربية الجاهلية ، بل ان بعضها فرض نفسه على القرآن كمصدر للتشريع وأصبـــح جـــزءا منه وفي مستواه .

---

(١) قال Pearl:

The Qur'anic legislation was subsequently interpreted by succeeding generations and which was inclusive of much of the customory law of the Arabs.
A Text Book on Muslim law. P.1.

و Schacht ايضا حينما يتطرق الى الحالة التشريعية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يحاول ان يجعل من العرف مصدرا تشريعيا فرض نفسه بشكل ثابت على الخلفاء والصحابة فيقول « ان الصلة بالقانون العرفي ظلت كما هي دون تغيير ، حتى بعد أن تعرض لكثير من المؤثرات الاجنبية نتيجة للفتوح العظيمة في العراق والشام ومصر » (١) .

وحينما يتكلم عن الحالة التشريعية في عهد بني أمية يصر على ان العرف كان يسود ارجاء الخلافة بل انه كان ينافس التشريع الاصلي والفعلي المطبق قضاء فيقول « وكان القانون العرفي يسود اقاليم الخلافة المتعددة دون منازع ، ويتطور جنبا الى جنب مع النظام الفعلي للقضاء ، وذلك لان خلفاء بني أمية الى عهد عمر بن عبد العزيز كانوا بوجه عام لا يميلون كثيرا الى تغيير ذلك القانون العرفي وانشاء مقاييس تنهض على أساس ديني » (٢) .

بل انه يشبه العرف بالارضية العريضة التي قامت عليها الشريعة الاسلامية فيقول « ان القانون العرفي عند العرب في زمن الجاهلية هو كالارض التي كانت تنمو عليها شجرة الشريعة العظيمة » (٣) . وأمام هذه النظرة حاول أن يثبت ان العرب في الجاهلية كانت تحكمهم انظمة قانونية متعارف عليها تأثرت بالمصادر الأجنبية الاخرى ، ولم يكن دور الاسلام الا اقرارها على ما هي عليه فيقول « ان المدن ومنها مكة التي كانت مركزا تجارية ذا صلة باليمن وسورية البيزنطية والعراق الساساني والمدينة التي كانت مركز زراعة النخيل مركزا يضم جالية كبيرة من اليهود ، هذه المدن بلا ريب كان لها قانون اكثر نموا — من قوانين البدو — ولم يمكن الا ان يتأثر بالعوامل الخارجية التي ذكرناها ، ويمكننا ان ننسب الى الاصل البدوي أشياء منها النظام الاجتماعي واحكام العائلات والمواريث وقانون القصاص — وكل هذا بقى ساريا على أهل المدن أيضا — ويمكننا ان ننسب الى التطور المدني الموافقة على قواعد مفصلة تطبق على العقود ، ووضع اشكال معينة للشركات واستعمال وثائق

(١ ، ٢) أصول الفقه لشاخت ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) المنتقى من دراسات المستشرقين من محاضرة لشاخت ٩٢ .

مكتوبة ، كل هذا في مكة ، ومعاملة بعض العقود الزراعية في المدينة ، فكل هذه العناصر لم تبق بمعزل بـل اتسع تداخلها بتأثير العلاقات الخارجية ، التي تساعد على نموها الاشهر الحرم والاسواق الكبرى ، حتى ان بلاد العرب كانت في القـرن السادس بعـد الميلاد محكومة بقانون عرفي متشعب الاطراف » (١) . ويقول ايضا « ظل القانون العرفي العربي القديم الذي تضمن كثيرا من العناصر الدخيلة من رومية اقليمية وبابلية ويمنية يسير في الاسلام سيره الطبيعي ، ودخلت عليه بعض التغييرات لتلائم بينه وبين الظروف الاقليمية للبدو . واهـل مكة وهي مدينة تجارية ، واهل المدينة وهي مركز زراعي ، وكان هم محمد « صلى الله عليه وسلم » قاصرا على تصحيح بعض المسائل مدفوعا الى ذلك باعتبارات دينية ، وذلـك لان الاحكـام التي تمس الحياة الاجتماعية تقوم أيضا على أساس ديني ، وفي مثل هذه المسائل كانت الحوادث الخارجية هي الدافع الى معالجة اكثرها » (٢) .

ويقرر Schacht ان العرف اصبح دليلا مستقلا قائما بذاته فيقول « أما القانون العرفي الذي أصبح له صبغة اسلامية تختلف قوة وضعفا ، فقد اعتبر ذا اساس قائم بذاته ، وبخاصة في المسائل التي لا تثير الريب والشكوك من الوجهة الدينية ، وتعتبر سنة الصالحين أحيانا شاهدا له قيمته كالسنة النبوية » (١) .

بل انه يصل حد التجاهل اذ يعتبر العـرف حاكمـا حتى على الكتاب والسنة فالعبرة بالعرف اولا وعلى الكتاب والسنة عدم مخالفته فيقول : « وكان من المندوب اليه على وجه عـام الا تجعل القوانين المأخوذة من الكتاب والسنة متعارضة مع العرف المتبع » ثم يخفف من عبارته فيقول « وان يصبغ ذلك العرف الصبغة الشرعيـة ما أمكن للتخلص من الوقوع في الاثم » (٤) . ويريد المستشرقون من هذه المزاعم الوصول الى تثبيت تلك النقاط الخمس التي ذكرناها أولا وسيتبـين

---

(١) المراجع السابق ٩٢ .
(٢) أصول الفقه لشاخت ٥٠ .
(٣) المرجع السابق ٦٤ .
(٤) المرجع السابق ٩٧ .

تهاوي هذه الدعاوى من خلال ما سنذكره من براهين وادلة لا تقوى هذه الدعاوك على مواجهتها .

الحكم الشرعي والعرفي :

ويحاول Schacht ان يفصل بين الاحكام الشرعية كنظرية وواقع ، فيجعل الاحكام الشرعية ضعيفة او مقطوعة الصلة عن الواقع ، وذلك لان العرف كاد يستقل بالحكم على الواقع والجوانب العملية في حياة المسلمين فيقول : « ومن بينات القوة الروحية العظيمة التي استمتعت بها الشريعة انها بلغت حد فرض نفسها على القانون العرفي ، وان كان هذا القانون قد بلغ ناحية أو كاد يبلغ حد احتكار العمل القانوني من الوجهة المادية » (١) .

ثم يقرر ان المسلمين وخاصة المتأخرين منهم ، كانوا يخالفون احكام الشريعة بالأخذ بالاعراف مع علمهم بالمخالفة ، متعللين بأن السلف الصالح كانوا على درجة من الالتزام جعلهم يغلبون الشريعة على العرف ومن ناحية أخرى فانهم يحتكمون الى مبدأ الضرورة في تعطيل الاحكام الشرعية فيقول : « وهذا باد من ان الناس تحققوا وجود قانون عرفي يعارض كثيرا من الاحكام الشرعية ، وانهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الاجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح ، ومن الوجهة الاخلاقية بمبدأ الضرورة التي أغنت عن العمل بالاحكام الشرعية » (٢) .

وهذه مزاعم لا تستند الى دليل ، ويكفي في تهاويها وضعفها ان الكاتب نفسه لم يجد ما يسندها من دليل الا استناده الى وقائع احوال للمتأخرين ليجعل منها دليلا ، ومعلوم ان وقائع الاحوال ليست دليلا على الحكم الشرعي كما قرره علماء الاصول ، فانظر الى دليله حين يقول متمما كلامه السابق « وعلى هذا النسق الفكري اوجد عالم مصري معاصر فيما يتعلق بالخلافة التي تناءى تاريخها أصلا عن قواعد الشرع ، قواعد ثانوية موجهة الى التطبيق العملي ، ولكنها مع ذلك مصنوعة على طراز تلك القواعد الشرعية ــ يشير هنا الى رأي علي

---

(١) ، (٢) المنتقى من كلام المستشرقين ، من محاضرة لشاخت ١١٣ .

عبد الرازق في الخلافة ـ فأما ما يتعلق بالفقـه فقد راى اهله ان يوفقوا بينه وبين العرف المستطاع ، ممـا أفضى في التطور المتأخر للمذهب المالكي المغربي خصوصا الى أن يجيزوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل أما العمـل العرفي فكثيرا مـا حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهر المطابقة للشريعة على الأقل ، في حـين أن حقائق الامور كانت بعيدة عنها بعدا شاسعا ، وهكذا أقاموا فـي حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمـة حدود السرقة والشرب رأسا معتقدين أنهم يطبقون الشريعة ، ولكن دون أن يعنوا بالاجراءات الدقيقة التي فرضتها الشريعة (١) . وقد سار كثير مـن المستشرقين في اعتبار وقائع الأحوال دليلا على ان العرف كان مقبولا وفارضا نفسه علـى الشريعة سدا لما فيهـا مـن ثغرات ، فيقول **J. Prins** « بعض الجماعات الاسلامية في البنجاب ، تحـرم النساء من الميراث ، وفي الميراث بالوصية تقصر الشريعة الاسلامية سلطان الموصى على الثلث وتحرم اي وارث أن يستفيد من الوصية الا برضا بقية الورثة . على ان بعض القبائل يستطيعون في ظـل مـا جرى بـه العرف ان يتركوا ملكهم كله لمـن يشاءون ولا تعترف الشريعة الاسلامية بالتبني على ان الذي حدث في بعض انحاء البنجاب والسند التي يقر العرف فيهـا التبني ، أن طغى العرف علـى هذا التحريم . ويطبق حكم الشريعة الاسلامية في الشفعة على تفـاوت في ضوء ما جرى به العرف ، وقد رفضت محاكم بعض البلدان الهندية الأخذ به ، واعترفت به محاكم بعض البلاد ، وقالت : ان الشفعـة لا تقوم بين المسلمين وحسب ، بل تقوم ايضا بين المسلم والهندوسي ، وبين الهندوسي والهندوسي ، اذا جرى العـرف بذلك . والشريعة الاسلامية تحرم الربا ، ومع ذلك فان هذه العادة راسخة بين معظم الهنود المسلمين ، وخاصة عند الجماعات التـي تشتغل بالتجارة ، والظاهر انها قد اكتسبت شرعية » (٢) وعلى هذا المنوال يتكلم عن الاعراف في بلاد الهند وشمال افريقية واندونيسيا وغيرها . وهـي كلها وقائع احوال ، لا تعتبر دليلا يحتج به على شرعية امرها ما لـم يقره الشرع اولا ، ولا ينظر الى الحاجة التي دفعت الى اعتماد بعض

(١) المنتقى من كلام المستشرقين من محاضرة لشاخت ١١٣ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ٤٦٢/١٥ بتصرف .

الاعراف مع مخالفتها للشريعة ، ويبقى حكم الشريعة قائما ، وتبقى مخالفة العرف قائمة دون ان تتصف بالشرعية بأي حال من الأحوال .

نظام الحسبة والمظالم والحيل :

ويذهب Schacht الى أبعد من هذا كله ، ويرتقى مركبا صعبا ، ما كان ينبغي لعالم ذوي مكانة علمية مشهورة أن يرتقيه حين اعتبر نظام الحسبة والمظالم والحيل اعرافا واساليب تحايل على الشريعة ، فرضت نفسها على الشريعة رغم معارضتها ، فقال :

« وأنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها الا اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية ، فلهذا فهي ليست من الشريعة المحضة . ومنذ الزمن القديم كانت حاجة الشريعة محسوسة الى أن يندمج العرف القانوني وأن تتيح لمن يهمهم الامر الوسائل لعقد تصرفات تقتضيها العادة مع مراعاة أحكام الشريعة الالهية التي تجمع بين المخارج البسيطة ، والطرق الفقهية الاوروبية . فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية الى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بهـا قواعد الفقه رأسا . فهي من جهة الفقه مخارج ومواضعات ، ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولا موافقا للشرع » (١) .

ونحن نحاكم هـذه النصوص الى الاصول العلمية في تقرير الحقائق بناء على مقدمات معينة وتصور معين تنبني عليه ثمار البحث وحقائقه ، وبالتالي على صدق هذا المدعى او كذبه .

ما هو نظام الحسبة ونظام المظالم ؟ وهـل هما دخيلان على الشريعة الاسلامية ؟ ثم ما هي تلـك الهوة التي يراد شغلها عـن طريقهما ؟ وبعد اجابة ذلـك نستطيع الحكم على القضية او النتيجة الاولى التي قررها وهي حاجة الشريعة لاندماج العرف القانوني بها حتى تسد فراغاتها التشريعية . ونتطرق بعدئذ الى القضية او النتيجة الثانية ، وهي ان الشريعة الاسلامية الالهية تجيز الحيل الموصوفة بالشرعية والتي لا تسلم بها قواعد الفقه .

---

(١) المنتقى من كلام المستشرقين من محاضرة لشاخت ١١٣ .

أما الحسبة : فهي امر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله . وأصلها من قوله تعالى « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (١) . وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم — انه وقف على طعام به عيب خفي ، فقال للبائع ، الا اظهرت العيب حتى يعرفه الناس ؟ ثم خطب فقال « أيها الناس لا غش بين المسلمين ، من غشنا فليس منا » .

والحسبة مطلوبة من كل مسلم راى منكرا وعرف حكم الشرع فيه ، واشترط بعضهم في المحتسب أن يكون مكلفا مؤمنا عالما بحكم الشرع عدلا عاملا بالمعروف ومنتهيا عن المنكر امتثالا لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » (٢) .

والحسبة وان جازت من كل مسلم على رأي جمهور الفقهاء الا انها لا تجب على رأي بعض الفقهاء الا بتفويض من ولي الامر لما فيها من ولاية واحتكام ، ولما قد يؤدي اليه من فوضى ، ويمكن الجمع بين الرأيين في جواز الحسبة على كل مسلم اذا كان نصحا وموعظة ويكون فيمن عين من قبل الحاكم اذا كان فوق ذلك ، كأن اقتضى تغييرا باليد وخشيت الفتنة لو قام بالتغيير آحاد الناس ، وعلى كل الاحوال يجوز لاحاد الناس ان يرفع الامر الى والى الحسبة ليأمر أحد اعوانه من المحتسبين لتغيير المنكر ، او الامر بمعروف « فالحسبة تشبه في الجملة مهمة النيابة العامة في النظم الحالية ، ووالي الحسبة بمقام النائب العام ، والمحتسبون بمقام وكلاء النيابة ، لانهم قائمون على مراعاة الحقوق العامة المتعلقة بالمجتمع ، فهناك بعض شبه من ناحية الاختصاص اذ وظيفة كل منهما تختص بالنظر فيما يتعلق بالنظام العام والاداب مما لا ينبغي لأحد مخالفته أو الخروج عليه » (٣) .

---

(١) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

(٢) سورة الصف آية ٣ .

(٣) القضاء في الاسلام للدكتور محمد سلام مدكور ١٥٤ بتصرف يسير . وانظر تفصيل الحسبة وما يتعلق بها في الاحكام السلطانية ٢٤٠ وما بعدها .

ويرى الماوردي ان الفرق بين الحسبة والمظالم من وجهين ، احدهما : ان النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاة ، والنظر في الحسبة موضوع لما رفه عنه =

وقد أخذت الحسبة اطارها الرسمي الحكومي ، في عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأصبحت نظاما تسير عليه الدولة الاسلامية .

واما نظام المظالم او ولاية المظالم : فهـي نظام ينظر بمقتضاه في شكوى الناس من القضاة والولاة واعوان الحكام بل والحكام أنفسهم ، فهي سلطة قضائية أعلى من سلطة القاضي .

واصلها في الاسلام داخل في ضرورة رد الحقوق الى أهلها واقرار العدل والمساواة بين الناس ، « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » (١) . والى فعل النبي صلى الله عليه وسلم في اكثر من موضع . قال الماوردي وقد نظر النبي صلى الله عليه وسلم المظالم في الشرب — مسيل الماء — الذي تنازعه الزبير بن العوام رضي الله عنه ورجل من الانصار فحضره بنفسه ، فقال للزبير « أسق انت يا زبير ثم الانصاري . فقال الانصاري انه لابن عمتك يا رسول الله ، فغضب من قوله ، وقال يا زبير اجره على بطنه حتى يبلغ الماء الى الكعبين » (٢) .

ولم ينتدب للمظالم من الخلفاء الاربعة أحد لانهم كانوا في العصر الاول مع ظهور الدين عليهم بين من يقوده التناصف الى الحق أو يزجره الوعظ عن اللظم ، وانما كانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة يوضحها حكم القضاء ، ثم بعد عهد علي رضى الله عنه تجاهر الناس بالظلم والتغالب ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب ،

= القضاة ، ولذلك كانت رتبة المظالم أعلى ، ورتبة الحسبة اخفض . وجاز لوالي المظالم أن يوقع الى القضاة والمحتسب ، ولم يجز للقاضي ان يوقع الى والي المظالم ، وجاز له ان يوقع الى المحتسب ولم يجز للمحتسب ان يوقع الى واحد منهما ، فهذا الفرق الثاني انه يجوز لوالي المظالم ان يحكم ولا يجوز لوالي الحسبة ان يحكم ، الاحكام السلطانية ٢٤٢ .

(١) سورة النساء آية ٥٨ .

(٢) انما قال أجره على بطنه أدبا له لجرأته عليه . قال الماوردي واختلف لم أمره باجراء الماء الى الكعبين هل كان حقا بينه لهما حكما ، أو كان مباحا ، فأمره به زجرا على جوابين في ذلك . الاحكام السلطانية ٧٧ .

فاحتاجوا في ردع المتغلبين وانصاف المغلوبين الى نظر المظالم الـــذي يمتزج به قوة السلطنة بنصف القضاء . . وكان أول من أفرد للظلامات يوما يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان ــ اي عن طريق قاضيه ــ وكان عمر بن عبد العزيز اول من نـــدب نفسه للنظـــر في المظـــالم فردهـــا وراعـــى السنن العادلة واعادها » (١) .

أما اختصاص والى المظالم فعددها الماوردي في الاتي :

أولا : تعدى الولاة على الرعية وأخذهم بالعنف في السيرة .

ثانيا : جور العمال فيما يجبونه من الاموال فيرجـــع فيه الـــى القوانين العادلة في دواوين الأئمة فيحمل الناس عليها ، ويأخذ العمال بها وينظر فيما استزادوه فان رفعوه الى بيت المـــال أمر برده ، وان أخذوه لانفسهم استرجعه لاربابه .

ثالثا : كتاب الدواوين لانهم امناء المسلمين على ثبوت اموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منه ، فيتصفح أحوال ما وكل اليهم .

رابعا : تظلم المرتزقة من نقص ارزاقهم أو تأخرها عنهم واجحاف النظر بهم فيرجع الى ديوانه في فرض العطاء فيجريهم عليه وينظر فيما نقصوه أو منعوه من قبل ، فان أخذه ولاة أمورهـــم استرجعه منهم ، وان لم يأخذوه قضاه من بيت المال .

خامسا : رد المغصوب ، وهـــو ضربان ، احدهمـــا : غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور كالاملاك المقبوضة عن أربابها ، أما لرغبة فيها ، وأما لتعد على أهلها ، فهذا يأمر برده ان علم به قبل التظلم اليه ، وان لم يعلم به فهو موقوف على تظلم أربابه .

وثانيهـــا : الغصوب التي تغلب عليهـــا ذوو الايـــدي القوية بالغلبة والقهر .

سادسا : تظلم أصحاب الوقوف الخاصة والعامة ، فينظر فيها ويمضيها علـــى شروطهم .

سابعا : تنفيذ ما وقف القضاة من أحكامهم لضعفهم عن انفاذها

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي ٧٧ .

وعجزهم عن المحكوم عليـــه لتعززه وقـــوة يده او لعلو قدره وعظم خطره .

ثامنا : النظر فيمـــا عجز عنه الناظرون من الحسبة في المصالح العامة ، كالمجاهرة بمنكر ضعف عن دفعه ، والتعدي في طريق عجز عن منعه ، والتحيف في حق لم يقـــدر على رده ، فيأخذهم بحق الله تعالى في جميعه ويأمر بحملهم على موجبه .

تاسعا : مراعاة العبادات الظاهرة كالجمع والاعيـــاد والحج والجهاد من تقصير فيها واخلال بشروطها ، فان حقوق الله اولى أن تستوفى وفروضه أحق أن تؤدي .

عاشرا : النظر بـــين المتشاجرين والحكم بـــين المتنازعين فلا يخرج في النظر بينهم عن موجب الحق ومقتضاه (١) .

فنظام المظالم لا يخرج عن كونه نظرا في المنازعات بين الافـــراد والسلطة فهو يشبه في الجملة ما يسمى اليوم بالقضاء الاداري .

وبعد هـــذا نستطيع أن نزن ونقـــدم عبارة Schacht السابقة في قوله : وانظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بهـــــا الا اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية ، فلهذا هي ليست من الشريعة المحضة .

فان مفهومه عن نظام الحسبة والمظالم لا ينسجم البتة وما ذكرناه من مفهومها عند علمائنا نظريا من جانب ، وعمليا مـــن جانب آخر . فهما تنظيم اداري لا معارضة فيه للنصوص الشرعية ، بل ان نصوص الشريعة تقتضيهما وفعل النبي صلى الله عليه يقتضيها ولا يمنع منها . وكون الصحابة لم يطبقوه بصورته التي أخذت شكل النظام فيما بعد، لا يعني انه غير مشروع بل غاية ما يعنيه ان اوضاع الصحابة وظروف مجتمعهم لم تكن في حاجة له لما ذكره الماوردي سابقا من أن المسلمين في الصدر الاول كانوا يتناصفون الى الحق ويزجرهم الوعـــظ عـــن الظلم ، واحتاجه اللاحقون لما تجاهروا بالظلم ولـــم ينزجـــر الولاة والناس بالعظـــة .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي ٨٠ — ٨٣ بتصرف يسير .

وليس في هذا ادنى صلة بالعرف الذي فرض نفسه في مخيلة Schacht وتصوره لتلك الهوة الموهومة بين الشريعة والعرف .

ولعل الذي أدى بـ Schacht الى هذا تصوره ان نظام الحسبة والمظالم نظام مستورد من التأثيرات الخارجية ، فهو بالتالي نظام مستقل ، لا يمت الى الشريعة الاسلامية بصلة ، بل ويعارضها ، واحتاجه المسلمون كنظام لما وجدوا انفسهم في حاجة ماسة الى تطبيقه . وكل ذلك لا يمت الى الحقيقة بصلة كما بيناه — وحتى على فرض انه نظام مستورد فان قواعد الاسلام لا تمانع من استجلاب كل امر أداري من شأنه المساهمة في تنظيم سير القضايا والمهام بما تقتضيه مصلحة المسلمين في كل زمان ومكان .

فالنتيجة التي رتبها وهي أن الشريعة الاسلامية في حاجة الى اندماج العرف القانوني بها حتى تسد فراغاتها التشريعية نتيجة لا تصح ولا تقوى على مواجهة ما ذكرناه من الاطار العلمي لنظام الحسبة والمظالم ، وان الهوة التي يرمي ويجاهد لاثباتها وهمية لا حقيقية .

أما القضية الثانية التي اثارها Schacht وهي ان الشريعة تجيز ما يسمى بالحيل الشرعية في قوله « ... أحكام الشريعة الالهية التي تجمع بين المخارج البسيطة والطرق الفقهية الاوربية ، فهذه الحيل — واشارته هذه تحمل شمولها لنظام الحسبة والمظالم والمخارج — يصل المرء من طريق تصرفات شرعية الى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بها قواعد الفقه رأسا ، فهي من جهة الفقه مخارج ومواضعات ، ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولا موافقا للشرع ، وقد أنشأ الحنفية هذا الفن من الفقه — اي الحيل — وتعهدوه » (١) .

ويقول J. Prins ايضا : « نجد في بعض الاحيان ان المحاكم الشرعية نفسها لا تجد مناصا من الاخذ بالعرف . اما لان الواقعة قد طورت في صيغة فقهية بحيلة من حيل الفقهاء ، لا مأخذ عليها وان كانت تخالف روح الشرع ، مثال ذلك موضوع الربا ، او تنصل الزوج

---

(١) المنتقى من كلام المستشرقين ١١٣ ، ١١٤ .

من الشروط التي تعهد بها للزوجة ... واما دون الالتجاء الى هـذه الوسيلة نفسها وهو اكثر تميزا » (١) .

ومدار هذه القضية هو مفهوم الحيل ، التي اراد هـؤلاء المستشرقون ان يجعلوا منها طريقا مشروعا ، اضطر اليه المسلمون لتمرير الاهداف المخالفة والتي لا تسلم بها قواعد الفقه الاسلامي .

وهذا المفهوم بهذا الطرح فيه تشويش وقلب للحقائق ، فما ينبنى عليه يأخذ صفته وحكمه ، وهذه الدعوى سنثبتها بتوضيح ما يستلزمها .

فنقول : ان باب الحكل والمراد بها عند فقهائنا امر يطول بيانه وشرحه ولكننا سنقتصر على ما يفي بتجيلته وبيان اقسامه .

يقول ابن قيم الجوزية : « الحيل اقسام ومراتب » :

القسم الاول : الطرق الخفية التي يتوصل بها الى ما هو محرم في نفسه ، بحيث لا يحل بمثل ذلك السبب بحال ، فمتى كان المقصود بها محرما في نفسه فهي حرام باتفاق المسلمين ، وذلك كالحيل على أخذ اموال الناس وظلمهم في نفسهم ، وسفك دمائهم ، وابطال حقوقهم وافساد ذات بينهم ، وهي من جنس حيل الشياطين على اغواء بني آدام بكل طريق .

وتتنوع الحيل المحرمة الى ثلاثة انواع :

الاول : أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها المحرم .

الثاني : ان تكون مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم ، فيصير حراما تحريم الوسائل ، كالسفر لقطع الطريق ، وقتل النفس المعصومة .

وهذان القسمان تكون الحيلة فيهما موضوعة للمقصود الباطل المحرم ، ومفضية اليه ، فان السفر طريق صالح لهذا وهذا .

الثالث: ان تكون الطريق لم توضع للافضاء الى المحرم ، وانما وضعت مفضية الى المشروع كالاقرار والبيع والنكاح والهبة ونحو

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية . ٤٥٥/١٥

ذلك ، فيتخذها المتحيل سلما وطريقا الى الحرام ، وهذا معترك الكلام في هذا الباب ، وهو الذي قصدنا الكلام فيه بالقصد الاول .

القسم الثاني : ان يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل ، وهذا القسم يتنوع الى ثلاثة انواع .

أولها : ان يكون الطريق محرما في نفسه ، وان كان المقصود به حقا مثل أن يكون له على رجل حق فيجحده ، ولا بينة له ، فيقيم صاحبه شاهدي زور يشهدان به .

ثانيهما : ان يكون الطريق مشروعة ، وما يفضي اليه مشروع ، وهذه هي الاسباب التي نصبها الشارع مفضية الى مسبباتها كالبيع والاجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة بل الاسباب محل حكم الله ورسوله ، ويدخل في هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار وقد ألهم الله تعالى ذلك لكل حيوان ، فلأنواع الحيوانات من انواع الحيل والمكر ما لا يهتدي اليه بنو آدم .

ثم قال في هذا القسم : وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولا لهذا القسم ، بل العاجز من عجز عنه ، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر ، ولا سيما في الحرب ، فانها خدعة .

ثالثها : أن يحتال على التوصل الى الحق أو على دفع الظالم بطريق مباحة لم توضع موصلة الى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقا الى هذا المقصود الصحيح ، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن لها (١) .

وبهذه الشمولية لمعنى الحيل في الشريعة الاسلامية نستطيع تقويم ووزن كلام Schacht . فكلامه في نوع واحد من الحيل المجمع على تحريمها والتي لا يمكن ان تكون طريقا للحكم الشرعي السليم ، وهو النوع الاول الذيذكره ابن قيم الجوزية وذكر الاجماع على تحريمه فقال : « كل من له معرفة بالآثار وأصول الفقه ومسائله ثم انصف ، لا يشك في تقرير الاجماع علىتحريم الحيل وابطالها ومنافاتها للدين »(٢)

---

(١) اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣/٢٤٠ وما بعدها ، بتصرف .

(٢) اعلام الموقعين ١٨٦ بتصرف يسير .

ويقول ايضا عن الحيل المحرمة ، فهذه الحيل لا يحل لمسلم ان يفتي بها في دين الله تعالى ، ومن استحل الفتوى بهذه فهو الذي كفره الامام احمد وغيره من الائمة ، حتى قالوا : ان من افتى بهذه الحيل فقد قلب الاسلام ضهرا لبطن ، ونقض عرى الاسلام عروة عروة » (١)

وكلمة الحيل في عبارة Schacht يراد منها الحيلة غير المشروعة التي عناها ابن قيم الجوزية والمجمع على بطلانها وعدم اعتبارها وليس لكلامه محمل او مخرج الا الحمل على هذه الحيلة المحرمة ، فقد جعل منها طريقا لاقرار حكم له الصفة الشرعية استنادا الى العرف رغم معارضة مبادىء الفقه والشريعة له ، وهذا صريح قوله « فهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية الى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بها قواعد الفقه راسا ، فهي من جهة الفقه مخارج ومواضعات . ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولا موافقا للشرع » .

فالفقه « قواعده في رأيه تأبى هذه الحيل والمخارج لكن العرف يريدها فغلب الفقهاء نداء العرف العملي على قواعد الفقه . فاذا اضيف لهذا كلامه السابق في ان العرف يشكل مساحة وحيزا كبيرا فلن يبقى حينئذ للفقه شيء يذكر .

وحقيقة الأمر ان هذا النوع من الحيل لا يمكن ان يقره الفقه الاسلامي ويصبح حكما شرعيا أو طريقا الى الحكم الشرعي ومفضيا اليه . وانما يقبل الفقه ذاك النوع المسمى بالحيل الشرعية المقبولة التي ذكرها ابن قيم الجوزية آنفا وعليها جماهير العلماء .

وبهذا يتهافت قوله في الحيل وصلتها بالعرف في سد الثغرات الشرعية المتوهمة ويتهافت كلامه من باب أولي ان اراد بعبارته ضم نظام الحسبة والمظالم في اعتبارها نوعا من الحيل التي يراد منها أن تساهم هي ايضا في سد تلك الثغرات فقد تبين بما لا يدع مجالا لشك المعنى المراد من الحسبة والمظالم .

ولا يقف Schacht عند هذا الحد ، بل انه يكشف لنا أخيرا عن مدى التناقض في مفهوماته . ففي الوقت الذي يقول فيه « وكانوا

---

(١) المرجع السابق ١٨٨ .

ـــ اى الفقهاء ـــ يحاولون في بعض المواضع جعل العرف أصلا خامسا الى جانب الأصول الأربعة المعترف بها ، نجد هذا حتى في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) » (١) ، يقول بعد هذا « على ان الفقه لم يعترف اعترافا عاما مباشرا بالعرف ولم يجعل له حتى ولا مقاما ثانويا ، وما نجده من النقاش في العرف العام والخاص، وصلتهما بالاجماع وصفتهما التشريعية انما هو نقاش نظري ، وفي الحالات التي تشير فيها الشريعة الى العرف او العادة قلما يقصد بتلك الاشارة العادات الشرعية ، ولم يعترف بأن القانون العرفي ملزم حتى في الحالات التي لم ينص الفقه فيها على حكم ما » (٢) فهذا الكلام منه افصاح عن قلة معرفة بالعرف ودوره في التشريع الاسلامي ومكانه المحدد له واطاره الذي يدور فيه ، ومفهومه عند الفقهاء ومجالات تطبيقه عندهم .

وبعد هذه التجوالة اليسيرة مع فكر المستشرقين وكلامهم وتصورهم للعرف كمصدر من مصادر التشريع ، سننصب لهم الموازين العلمية الدقيقة للعرف في النظر الأصولي لنرى كيف ومتى يعتبر العرف مصدرا شرعيا ، ومتى لا يعتبر كذلك ، ومن خلال هذه الموازين وبها ينبغي ان نضع كلام أولئك المستشرقين حتى تنكشف سوءات تصوراتهم فنعرف العرف ونبين أقسامه ، وهل هو دليل مستقل وغير ذلك مما يحتاجه المقام وفي حدود ما يحتاجه .

العرف في مفهوم علماء الأصول :

تعريفه : هو ما اعتاده الناس والفوه واستمروا عليه في حياتهم (٣) .

والعرف حينئذ ينقسم الى أقسام عدة . فقد يكون عرفا قوليا أو فعليا ، خاصا أو عاما ، صحيحا أو فاسدا .

---

(١) ، (٢) اصول الفقه لشاخت ، ٩٦ .

(٣) وعرفه الامام الغزالي بقوله « العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول » المستصفى ١٣٨/٢ .

العرف القولي : هو ما تعارف عليه الناس في استعمال الفاظ معينة للدلالة على معان خاصة تختلف عن مدلول الألفاظ في أصل الفقه . كاطلاق لفظ « الولد » على الذكر فقط في حين انه يطلق في اللغة ويراد به الذكر والأنثى . واطلاق لفظ اللحم على ما عدا لحم السمك في حين انه يطلق في اللغة ويراد به ما هو أهم من ذلك فيشمل لحم السمك .

العرف الفعلي : ويراد به ما اعتاده الناس والفوه من الأفعال العادية والمعاملات (١) .

فالأفعال العادية كالأكل والشرب وغيرها بطريقة معينة ، وفي المعاملات كالتعارف على أن توصيل الشيء المشترى الى المنزل على البائع ، وكتقسيم المهر الى معجل ومؤجل وغير ذلك .

العرف الخاص : وهو العرف الذي يكون خاصا ببلد أو طائفة من الناس فيستعملون الفاظا للدلالة على أمور معينة خاصة ولا يراد بها نفس مرادها في بلد آخر أو في طائفة أخرى كأصحاب المهن أو الحرفيين ، وكذلك قد يتعارفون على أعمال على خلاف ما تعارف عليه آخرون في بلد آخر أو طائفة أخرى .

العرف العام : وهو ما شاع وتعارف عليه غالب أو جميع الناس على اختلاف امكنتهم وأزمنتهم ومستوياتهم كالتعارف على اكرام الضيف ، وكاستعمال مياه الحمامات قلت كمية الماء أو كثرت باجرة محددة ، وكالتعارف على عقود الاستصناع كخياطة ثوب دون تحديد مدته الى غير ذلك .

العرف الصحيح والفاسد :

يشترط في العرف أيا كان نوعه أن يكون صحيحا بمعنى أن لا يكون مخالفا لنص شرعي أو مفوتا لمصلحة أو جالبا لمفسدة . كتعارف الناس على أن ما يقدمه الخاطب من ثياب وطعام ونحوه يعتبر هدية منه غير داخل في مسمى المهر ، ويقاس على ذلك كل ما يتعارف عليه الناس وليس في الأدلة الشرعية ما يمنعه .

---

(١) نظرية العرف للدكتور عبد العزيز الخياط ٢٤ ورسالة نشر العرف لابن عابدين ١١٦/٢ .

أما العرف الفاسد فهو كل ما خالف دليلا شرعيا أو كان جالبا لضرر دافعا لمصلحة ، كما لو تعارف الناس على نضمين بعض عقودهم الربا . أو كالتعارف على اختلاط الرجال بالنساء في مناسبات الزواج أو غيره .

فهذا وغيره مما ترده الأدلة الشرعية بنصوصها أو بمقتضى قواعدها العامة . وعلى هذا نستطيع القول ان العوائد اذا كانت موافقة للشرع وروحه فهي عوائد شرعية والا فهي عوائد غير شرعية فكل ما كان شرعيا منها فهو صالح وما كان غير ذلك فهو باطل فاسد وعلى هذا الأساس وبهذا الوضوح قسم الامام الشاطبي العادات وجعلها خاضعة لأقسام الحكم الشرعي فقال : العوائد المستمرة ضربان احدهما : العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجابا او ندبا او نهى عنها كراهة أو تحريما أو اذن فيها فعلا وتركا .

والضرب الثاني : هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا اثباته دليل شرعي . فأما الضرب الأول فثابت ابدا كسائر الأمور الشرعية كما في الأمر بازالة النجاسات وطهارة التأهب للمناجاة وستر العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس .

واذا كان ذلك كذلك فكيف يسوغ لأولئك المستشرقين أن يصنفوا العرف أو العادة على أنها دليل طارىء ليس من أصل التشريع الاسلامي ، ويعتبروه حاكما على الادلة الشرعية بل على القرآن ذاته.

وهم قد تصوروا أن العرف ما دام متغيرا من زمن الى آخر ومن مكان الى آخر فان ذلك جعل الفقه الاسلامي متطورا أو بمعنى آخر متغيرا متضادا . وهذا لو صح فانما هو بناء على تصورهم للعرف وتأثيره . وهذا في ذات الوقت غير صحيح البتة ، فان العرف ما دام في اطار الشرع ، فالشرع هو الذي يحسنه أو يقبحه لا أعراف الناس وظروفهم الزمانية والمكانية أو العلمية والثقافية وما أشبه ذلك ، ولو كانت راجعة الى آراء الناس وافكارهم وتصوراتهم لجاز أن يكون المعروف قبيحا في زمن وحسنا في زمن آخر .

ومن هنا فقد صرح الامام الشاطبي منبها الى هذه القاعدة فقال:

العوائد الجارية في الناس ، مما كان داخلا باعتبار الشارع له أو نفيه ، اما حسنة أو قبيحة ، فهي من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع ، فهذه لا تبديل لها وان اختلفت آراء المكلفين فيها ، فلا يصح أن ينقلب الحسن قبيحا ولا القبيح حسنا حتى يقال مثلا ان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه ، أو غير ذلك . اذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للاحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل ، فرفع العوائد الشرعية باطل .

وعلى ذلك فالعوائد الشرعية من الشرع وهو حاكمها ولا دخل للناس في تغيير احكامها فأحكامها ثابتة لا تتغير شأنها شأن الأحكام المستقرة .

أما العوائد غير الشرعية بمعنى التي لم يرد في نفيها أو اثباتها دليل شرعي . والتي يتأتى فيها الكلام ولعلها نقطة الخلط من المستشرقين اما جهلا أو تجاهلا . فان هذه العوائد فيها المتغير والمتبدل من حسن الى قبح وبالعكس في نظر الناس حسب عوائدهم مثل كشف الرأس فانه يختلف باختلاف البقاع ، فهو لذوي المروءات قبيح في بعض البلاد الشرقية وغير قبيح في البلاد الغربية ، فهذا النوع يختلف فيه الحكم الشرعي باختلاف البلاد ، فقد يكون قادحا في العدالة عند أهل الشرق ، غير قادح عند أهل الغرب ، ومع ذلك فهو متغير حتى عند أهل الشرق والغرب في أزمنة أخرى (١).

العرف ليس دليلا مستقلا :

صنف المستشرقون العرف كدليل مستقل بذاته غير مرتبط بغيره من الأدلة الشرعية في الفقه الاسلامي . أو بمعنى آخر أن العرف يقرر الأحكام وافقت أدلة الشرع أم لا .

---

(١) راجع تفصيلات ذلك في الموافقات في أصول الاحكام للامام الشاطبي ٢٠٩/٢ وما بعدها بتصرفات ، والعرف للدكتور عبد العزيز الخياط ٣٢ وما بعدها .

والحق أن العرف ليس كذلك ، بل هو راجع الى دليل من أدلة الشرع على أية حال . فقد يكون راجعا الى الاجماع كما في عقـــد الاستصناع فقد جرى العرف به من غير نكير فيكون اجماعا . أو يكون راجعا الى مصلحة مرسلة ، وهذا حال كثير من الأعراف . فانهـــا محققة لمصالح ، ومرجعها الى تلك المصالح المرسلة . وعدم مراعاة العرف في هذه الأحوال فيه من الحرج ما فيه فوق أنه تفويت لمصلحة عامة للمسلمين .

ويشير الامام السرخسي الى أن العرف ليس دليلا مستقلا بقوله : الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي . ويعلل كونه دليلا فيما لو استند الى مصلحة فيقول : لأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجا بينا (١). ويقول الشيخ محمد أبو زهرة مستدلا على أن العرف أصل من اصول الاستنباط لأنه في كثير من الأحيان يتفق مع المصلحة والمصلحة أصل(٢). ولو كان العرف دليلا مستقلا كما يفهم المستشرقون لما جاز تدخـــل الشارع في اقرار بعضه ورفض البعض الآخر كاقراره للمضاربـــة والسلم وبيع العرايا ـــ وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله من التمر خرصا ـــ وغير ذلك مما هو متعارف عليه قبل الاسلام . وفي نفس الوقت أبطل الاسلام كثيرا من الأعراف التي اعتبرها أعرافا فاسدة ، كابطاله للتبني والغائه عادة العرب في عدم توريث النساء وكالطواف بالبيت عرايا وغير ذلك كثير من الأعراف التي أبطلهـــا ولما كـــان العرف راجعا الـــى دليـــل مـــن أدلة الشرع فان الائمـــة الأربعة وغيرهم اعتبروا العرف في تلك الحالة دليلا معتبرا .

ولعـــل المستشرقين صدروا في رأيهم حول العرف في الاسلام حينما رأوا تفريعات الأصوليين والفقهاء وتوسيعهم لمجال العرف فيما كتبوه حول القواعد الأصولية والفقهية الراجعة الى العرف من مثل :

العادة محكمة ، واستعمال الناس حجة يجب العمل بهـــا ، والممتنع عادة كالممتنع حقيقة ، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان ، والحقيقة تترك بدلالة العادة ، والعبرة للغالب الشائع لا للنادر ،

---

(١) المبسوط ١٤/١٣

(٢) مالك .الشيخ محمد ابو زهرة ٤٥٤ .

والمعروف عرفا كالمشروط شرطا ، والعرف بين التجــار كالمشروط بينهم ، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص ، وانما تعتبر العادة اذا اضطردت أو غلبت ، والثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص (١) .

وهذه القواعد وغيرها ليس فيها ما يشير ــ عند التحقيق ــ الى كون العرف دليلا نديا للادلة الشرعية ، بل من هذه القواعد ما يشير الى خلاف ذلك . ومنها ما هو بيان وضبط لمفهوم العرف ومنها ما قصد به تأكيد شروط العرف حتى لا يكون عن هوى ورأى .

وهذه القواعد بمجموعها تشكل نظرية العرف في الفقه الاسلامي. ولا يحق علميا أخذ بعضها دون الآخر فان الحكم حينئذ غير مطابــق للحقيقة كما فعل أولئك حتى وجدنا **Schacht** يزعم ــ كما سبق ــ ان العرف يشكل اغلبية الأحكام الشرعية ، ولعل استنتاجه ذاك بناه على فهمه الخاطىء لقاعدة « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان » ، ورأى اختلاف الأحكام بين الائمة دون أن ينكر بعضهم على الآخر ، بل رأى للامام الواحد اكثر من رأى في نفس الحادثة في مكانين مختلفين فظن ان مرجع ذلك كله العرف كدليل وهذا صحيح في مجمله كما قال الامام القرافي ان الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت ، وتبطل معها اذا بطلت ... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الايام ، فمهما تجدد في العرف فاعتبره ، وما سقط فاسقطه (٢) .

وعندما نظن أن العرف دليل مستقل كما تصور **Schacht** واضرابه فان محصلة ذلك ستكون فعلا أحكاما كثيرة مختلفة متباينة . لكن ذلك كله سيتلاشى اذا علمنا أمرين :

الأول : أن العرف مرجعه الى أحد الأدلة الشرعية المعتبرة ، فالأحكام المبنية على العرف ظاهرا هي في حقيقة الأمر موزعة علــى

---

(١) العرف للدكتور عبد العزيز الخياط ٤٤ والقواعد الفقهية المذكورة فيأول مجلة الاحكام العدلية جمعها الاستاذ عزت عبيد الدعاس في مواضع متفرقة . والاشباة والنظائر للامام السيوطي ٨٩ ــ ٩٨ وقواعد الاحكام للعز بن عبد السلام ٢/١٧٨ .

(٢) الفروق للقرافي ١/٧٦ .

غيره من الأدلة الشرعية . وحينئذ فالاختلاف في الأحكام بناء على العوائد يستند لزوما الى دليل شرعي .

الثاني : ان الأعراف منها الصالح والفاسد ، فما كان صالحا فمعتبر شرعا وما كان فاسدا فباطل شرعا . والذي يحدد حسنه وقبحه هو الشرع ــ كما سبق . فالشرع في جميع الأحوال حاكم على العرف، فمرجع الأحكام الشرع حقيقة وان كان المرجع للعرف ظاهرا .

ويبين هذين الأمرين بوضوح ويرد بهما على المستشرقين الامام الشاطبي في قوله « معنى الاختلاف ان العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها » (١) . ولا يخفى أخيرا أن نشير الى أن فكرة المستشرقين عن العرف كمصدر للتشريع ، وما ذكروه من أمور وتطورات حول العرف انما هي مقدمات راموا بها الوصول الى نتيجة وضعوها مسبقا وهي أن الفقه الاسلامي بل أصول هذا الفقه انما تكونت من خليط من المصادر مرجعها أفكار الناس وتصوراتهم . ويصرح بهذا كبيرهم Goldziher فيقول عن المسلمين « أما في الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا في ذلك بعادات قانونية ، وأخذوا في الوقائع المتنازع فيها بما يوحيه اليهم الذكاء ، واستطيع ان اقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون » (٢) .

وكلامه هذا صحيح بالنسبة للقانون الروماني فان أساسه عادات كانت تجرى في مدينة روما وكذلك القانون الانجليزي فان أساسه عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد انجلتره (٣) .

أما بالنسبة للشريعة الاسلامية فانها وضعت العرف في اطار الشرع خاضعا ومحكوما به ، ولعل ما نصبناه من أدلة وبراهين كاف في هدم ما بناه المستشرقون من آراء ومزاعم من أساسه حتى يقيموه على أدلة من جديد ولا أدلة .

---

(١) الموافقات ، ٢٨٦/٢ .

(٢) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٤٨ .

(٣) الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان للشيخ محمد الخضر حسين ٢٣ بتصرف نقلا عن العرف للدكتور عبد العزيز الخياط ٤٣ .

الخلفـــــاء الراشدون

دور الخلفاء الراشدين في التشريع عند المستشرقين والـــــرد عليهم :

يعطي المستشرقون للخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم دورا في بناء الفقه والتشريع الاسلامي ، وهذا الدور انطلاقا من فكرتهـــــم القديمة أن القرآن ومصادر التشريع عامة تتخللها ثغرات وفراغـــات تشريعية لا بد من تصحيحها وملء فراغاتها . وقد ظهرت الحاجة لمثل ذلك لما بدأت الحياة الاسلامية تتشعب ومتطلبات المجتمع المسلم تزداد خصوصا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

يقول Goldziher « بناء على الحاجة الضرورية فـــي الحياة العامة بدأ تطور الفقه الاسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

(صلى الله عليه وسلم) . وكان دور الخلفاء هو حل المشاكل الجديدة بآرائهم أوب تأويل القرآن » (١) أي أن دورهم كان التبديل والتغيير . كما يقول Schacht :

« وبموت النبي (صلى الله عليه وسلم) انتهى بالطبع التشريع الذي كان يقوم على التنزيل او على حجة النبوة ، وكان من الطبيعي أن يحاول الخلفاء الأول السير بالأمة الاسلامية على سنة منشئهـــــا مسترشدين في ذلك برأى كبار صحابة الرسول ، وكانت المبادىء التي استرشدوا بها هي ما ورد في الكتاب وما صح من أحكام الرسول فيما لم يرد له ذكر في الكتاب ، ولما حاولوا بسط هذه المبادىء المحدودة نوعا

---

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٤٥ .

The Caliphs continued to solve in an ad hoc manner the cases which came before them. The solutions were based on interpreations of the Qur'an from where they drew their source.

A Text Book on Muslim Law. P.5.

ما انتهى بهم الأمر الى التوسع في تأويلها توسعا خرج بها عن معناها الأصلي ، وربما كان سببا في ظهور احاديث جديدة .

وفي الوقت نفسه لم يكن الخلفاء محرومين من الجهود التشريعية ومن تغيير احكام النبي (صلى الله عليه وسلم) ، وربما صح تاريخيا ما تقوله الروايات من أن ابا بكر يحتذى حذو النبي (صلى الله عليه وسلم) في هذا الأمر ، بينمـا كان عمر اكثر ميلا الى التعديل والتغيير » (١) . ولهذا يزعم ج. ليفي دللافيدا ان ابا بكر وعمر كانا بعيدين عن التطبيق السليم لأحكام الشرع الاسلامي باجتهاداتهما ، وكانت هيبتهما تحول دون اعلان المعارضة لهما فيقول : « وفي الحق ان نظام الحكم العربي ، حتى أيام ابى بكر وعمر . كان بعيدا عن الانطباق على المثل الأعلى للحكم الديني الذي وضعته المذاهب الفقهية فيما بعد ، وقد أبان هذه الحقيقة لامانس وكايتاني فيما كتبا من بحوث . غير ان هذين الصحابيين الجليلين كان لهما مكانة عظيمة ، فحال ذلك ، في أول عهد الخلافة من نشوء نظرية دستورية تعارض النظام القائم » (٢) .

ولما كانت دعوى التغيير والتبديل تحتاج الى تدليل فقد ذكروا أمثلة استندوا عليها لاثبات دور الخلفاء في استحداث أحكام شرعية من عند أنفسهم وباجتهاداتهم دون أن يكون لهم سند من القرآن أو السنة فهي بالتالي آراء واجتهادات قررت أحكاما وظلت تلك الأحكام معمولا بها على مر العصور المتلاحقة (٣) .

وابرز ما ذكروه ثلاثة امثلة :

المثال الاول : ما يعرف عند الفقهاء بالمسألة الحمارية أو المشتركة أو الحجرية وهي : أن تتوفى زوجة عن زوج وأم واخوين لأم واخ شقيق واخت شقيقة . فيكون للزوج النصف وللأم السدس وللأخوين لأم

---

(١) أصول الفقه لشاخت ٥٥ .

(٢) دائرة المعارف ٦٦٧/٢ .

(٣) Of. Coulson, a History of Islamic Law.
A Text Book on Muslim Law. P.5,6.

والأخ الشقيق والأخت الشقيقة الثلث ، وكان المفترض أن يأخذ أولاد الأم الثلث وحينئذ لا شيء للأشقاء .

وكان عمر رضي الله عنه يقضي في هذه المسألة للأخوة لأم فقط ، ولما قال له أحد الأشقاء يا أمير المؤمنين السنا ولد ام واحدة ، هب أبانا كان حمارا أو حجرا ملقى في اليم ، فان لم ينفع ينبغي الا يضر ، فقضى عمر بأن يشترك جميع الأخوة لأم والاشقاء في الثلث ، وقال : ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي اليوم .

ويريد المستشرقون أن يثبتوا ملء الفراغات الشرعية المزعومة بمثل هذه الاجتهادات التي ترجع الى محض الراى بزعمهم . وهـــذا عرض مبتسر للقضية ، ولذا لزم توضيح عمل عمر وغيره من الصحابة والخلفاء في هذه القضية لنرى أهو عن راى كما زعموا .

هذه المسألة يرجع الخلاف فيها من عهد الصحابة رضوان الله عليهم قبل خلافة عمر رضي الله عنه واختلف فيها أيضا التابعون من بعدهم .

وقضاء عمر فيها بحكمين مختلفين يوافقه ما روى عن ابن مسعود ان له روايتين نفى التشريك بين الأخوة لأم والاشقاء وهو احـــدى الروايتين عن زيد رضي الله عنه وذهب مالك والشافعي الى التشريك بين الأخوة جميعا ، وذهب أبو حنيفة وأحمد الى عدم التشريك بينهم .

وهذا الخلاف في الترجيح انما بنى على ترجيحات من المجتهدين ولكل حجته المستندة الى مصدر من مصادر التشريع المعتمدة . وهاك الحجج .

فحجة الذين لم يشركوا بين الأخوة قالوا : ان الله اعطى كل ذى حق حقه ، وجعل لكل فرض سببا ووصفا ثابتا ،و لا يصح اعطـــاء فرض لمن لا يقوم به سببه ، ولا يتحقق فيه وصفه ، فجعل الثلث الذي هو فرض للأخوة لأم لهم وللأشقاء مخالف لما نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى « فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » فالسبب الذي جعل أساسا للفرض وهو الأخوة من جهة الأم غير متحقق فيمن عداهما ، ولأنه لأجل اعطائهم كأولاد يجب الغاء اعتبار قرابة الاب ، والغاء القرابة الثابتة لا يتفق مع الحقائق الشرعية ، ولأن نقلهم من

الميراث بالتعصيب الى الميراث بالفرض نقل من الأقوى الى الأضعف ، وذلك ليس بمعروف في الشرع ، ولذلك لم يكن اشراك الأخوة لأب عند عدم بقاء شيء لهم وأخذ أولاد الأم مع أن قرابتهم أقوى ، فيكون مثلهم الأشقاء ، ولأن الاعطاء يكون بنص ولا نص .

وحسب هذا الراى انه أظهر الروايتين عن ابن مسعود ، وان عمر رضي الله عنه أخذ به زمانا وانه احدى الروايتين عن زيد رضي الله عنه .

وحجة الذين شركوا بينهم أن الأشقاء لهم صفتان : أحدهما أنهم أولاد الأم ، والثانية انهم أولاد الأب ، وبالاعتبار الثاني كانوا عصبة ، وغلب على الاعتبار الأول لانه الأقوى ، والاضعف يذهب اعتباره بجوار الأقوى ، ولكن لما لم يبق شيء باعتبار التعصيب ، صار هو الأضعف عملا ، فغلب عليه الجانب الآخر ، لانه صار الأقوى ، ولا يقاس على الأشقاء الآخوة لاب ، لانهم ليس لهم الا وصف واحد ، فاذا لم يعطهم شيئا فلا سبيل لأن يأخذوا بأى طريق آخر ، اذ لا يعدون بحال من الأحوال من أولاد الآم .

قال الشيخ محمد ابو زهرة — ونحن معه — اضافة الى ما سبق : « ولا شك ان الراى الثاني اقوى دليلا ، وهو اشبه بالاستحسان ، والأول اشبه بالقياس ، اذ أن القياس الظاهر أدى الى الا يأخذ اولاد الأم والأب شيئا ، وهذه نتيجة بلا شك لا تحسن في نظر الناس ، وفي المنطق الشرعي ، فأعمل القياس الخفي ، وهو الوصف المشترك بينهم وبين أولاد الأم ، فورثوا بهذا الاعتبار ، وليس لأحد أن يجادل في تحقيق هذا الوصف » (١) .

ومن هذا يبين أن دعوى المستشرقين وزعمهم أن عمر رضي الله عنه يقوم بعملية ترقيع وملء للفراغ التشريعي دعوى باطلة ، فان اجتهاده انما كان عن دليل سواء اجتهاده الأول أو الثاني ، وان قوله ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي انما استند في الحالين الى ما اوصله له اجتهاده المبني على الدليل ، ولا يعد ذلك نقضا للاجتهاد

---

(١) اصول الفقه الشيخ محمد ابو زهرة ١٦٤ .

الأول وفقا للقاعدة المتفق عليها عند علماء الفقه والأصول أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد .

قال السيوطي : وعلته أنه ليس الاجتهاد الثاني بأقوى من الأول ، وانه يؤدي الى أنه لا يستقر حكم في ذلك مشقة شديدة ، فانه اذا نقض هذا الحكم نقض ذلك النقض ، وهلم جرا (١) .

وكذلك الذين خالفوا عمر رضي الله عنه انما بنوا رأيهم واجتهادهم على دليل .

ومحل النزاع بيننا وبين المستشرقين هو الاجتهاد لا عن دليل ، فاذا ثبت أن الاجتهاد هنا عن دليل كما اثبتناه ، تداعت دعواهم وغدت زعما محضا .

المثال الثاني : المسألة المنبرية ، ويدعى أحد المستشرقين أنها مسألة قضى فيها الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه على خلاف توزيع القرآن (٢) .

وحاصل هذه المسألة أن يتوفى الزوج ويترك زوجة وبنتين وأما وأبا فالزوجة هنا ستأخذ الثمن والأم السدس ومثلها الأب وللبنتين الثلثان وهي مسألة عائلة أي زادت فيها السهام عن أصل التركة ، وتوزيعها معروف مشهور بين علماء الفرائض ، ولا نعرف وجه الغرابة والمضادة بينها وبين توزيع القرآن الكريم .

---

(١) الاشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية للامام السيوطي ١٠١ ،طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٨ — ١٩٥٩ .

(٢) The second example of this process of decision-making is taken from the caliphate of Ali and is known as the Minbariya (or pulpit Case). Ali was faced with the problem of the distribution of an estate between a wife, a mother and two daughters. The Qur'anic distribution would have produced a situation where the estate was exhausted before all the heirs had been fully satisfied. The two daughters obtained 2/3, The father and mother 1/6 each and the wife àbatement: thus the wife's share was reduced from 1/8 to 1/9 and 1/8. In solving the difficulty, Ali adopted the principle of proportionate abatement: thus the wife's share was reduced from 1/8 to 1/9 and the shares of the other relations were abated in proportion.

ويؤكد **Pearl** من خلال هذين المثالين أن الخلفاء يزاولون مهمة ملء الفراغ التشريعي القرآني (١) .

ونحن نؤكد أنه زعم باطل كما أثبتنا ، فان ما يقوم به الخلفاء انما هو تطبيق لنصوص الشريعة أو تطبيق لروح الشريعة وقواعدها العامة وفق المقاصد الشرعية المتوخاة ، وحاشاهم أن يعطلوا نصا أو يحيدوا عنه أو يتحايلوا عليه أو يبتدعوا رأيا غير مستند الى دليل شرعي معتبر .

المثال الثالث : حد شارب الخمر ، وهو عقوبة مقررة شرعا الا انها غير محددة وقد جعلها أبو بكر رضي الله عنه أربعين جلدة . وأوصلها عمر وعلي رضي الله عنهما ثمانين جلدة قياسا على حد القذف وهو ثمانون جلدة ، وهذا في نظرهم ملء للفراغ التشريعي الذي استمر حتى عهد بني أمية .

ولننظر الآن مقالاتهم هذه وحيثياتها لنتمكن من الحكم على نتائجها .

يقول الامام الغزالي « لم يحد للشرب مقدار في الشرع ، بل أتى النبي صلى الله عليه وسلم بشارب ، فأمر حتى ضرب بالنعال وأطراف الثياب وحثى عليه التراب ، فلما آل الأمر الى أبى بكر قدر ذلك بأربعين ورآه قريبا مما كان يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم ، وحكم بذلك عمر مدة ، ثم توالت عليه الكتب من أطراف البلاد تتابع الناس في الفساد وشرب الخمر واستحقار هذا القدر من الزجر . فجرى ما جرى في معرض الاستصلاح تحقيقا لزجر الفساق » (٢) .

---

(1) These two decisions exemplify the piecemeal character of the Caliphs judgements. They were content to solve problems as and when they arose. In essence, they were filling in the gaps to the Qur'anic legislation.

A Text Book on Muslim Law. P. 6.

(٢) شفاء الغليل للامام الغزالي ١٨٩ .

فحد شرب الخمر ليس مقدرا في الأصل وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على التقدير المحدد ولذا فقد اجتهد أبو بكر فجعله أربعين تقديرا ومقاربة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم . وعمر تابع أبا بكر أولا ، لكن شكاوى الناس والولاة جعلته يرفع الحد الى ثمانين وهذان الحكمان المختلفان من أبى بكر وعمر لا يشيران الى تضارب في الراى حسب الشهوة والهوى ، وليست العملية ملء فراغات كما يتصور أولئك .

فأبو بكر استند الى فعل النبي صلى الله عليه وسلم . ولو حدد النبي صلى الله عليه وسلم مقدارا محددا ما جاز لأبى بكر أن يجاوزه ، ففعل النبي صلى الله عليه وسلم . دل على أن الأمر في تقدير الحد متروك لولي الأمر ، ولذا ساغ للعلماء الاختلاف فيه وتكييفه حسب اجتهادهم فذهب الأئمة مالك وأبو حنيفة وأحمد والاوزاعي والثوري وغيرهم الى أن حده ثمانون واحتجوا بأن ذلك ما أجمع عليه الصحابة في عهد عمر ، فقد وافقوه على تحديده بالاجتهاد بثمانين جلدة مراعين علته في ذلك من تتابع الرسائل وكثرة الفساد باستحقار قدر الأربعين، وعدم زجره للعاصين . ورأوا ان ما فعله عمر انما هو اجتهاد انبنى على مصلحة مرسلة وذهب الامام الشافعي والظاهرية الى أن حد شرب الخمر اربعون جلدة ، لكنهم قالوا ان للامام ان يزيده حتى يبلغ ثمانين ، وهذه الزيادة حينئذ من باب التعزير ، وأيدهم في تقرير الأربعين ما روى عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين لكن مجموع ما ورد من الأحاديث يدل على عدم التحديد بالأربعين .

وقد يلحق بعض الأصوليين هذه المسألة بالقياس على حد القذف لما قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه : «من شرب سكر،ومن سكر هذى ومن هذى افترى ، فأرى عليه اذا حد المفترى ، وهو ثمانون جلدة » .

وعند التحقيق في هذه المسألة يعسر علينا التوصل الى صحة القياس وتوافر شروطه وأركانه ، فالقياس تعدية حكم منصوص عليه الى محل آخر بعلة موجودة في ذلك المحل . فليست نفس العلة متحققة صراحة في الاثنين ، فالعلة في القذف الاعتداء على عرض

الغير ، وليس ذلك بعينه في شرب الخمر ، لكن شرب الخمر مظنة للوقوع في قذف العرض ، فنزل الامام علي رضي الله عنه المظنة منزلة المئنة (المظنون) وذلك سائغ شائع في مقاصد الشرع فما رآه الامام علي مصلحة مرسلة مناسبة لتصرفات الشارع تشهد لها النصوص الكثيرة وهذا ما يسمى عند علماء الأصول بـ « الاستدلال المرسل » وعلى أية حال كان الأمر فان ما لا خلاف فيه أن اختلاف المجتهدين في هذه المسألة انما هو مبني على دليل الاجتهاد ، ولم يقل أحد منهم ان الدين ناقص في هذه المسألة — والعياذ بالله — وهو فراغ ينبغي ملؤه من عندنا وبآرائنا المحضة .

وبهذا يبين ان النتيجة التي رتبها المستشرقون نتيجة غير منسجمة والمقدمات التي ذكرناها وأن الفراغ الذي عنوه غير موجود بالصورة التي تخيلوها (١) .

ومن ناحية أخرى فان القسم الأكبر من المسائل التي يحملها أو يظنها المستشرقون سدا للفراغات التشريعية من قبل الخلفاء هو في حقيقة الأمر تطبيق للسياسة الشرعية التي يسوس بها الراعي رعيته في قضاياها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويدخل في ضمن ذلك توهم Goldziher حين قال : « هذه الحروب المتوالية بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ، سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر (رضي الله عنه) على وجه أخص — الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الاسلامية على الحقيقة .

وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الاحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية » (٢) .

---

(١) يقول Pearl:

This result was arrived at by analogy with the offence of false accusation of unchastity (qadhf) where the Qur'ân had fixed the penalty at 80 lashes.

A Text Book on Muslim Law. P. 6.

(٢) العقيدة والشريعة ٤٥ .

فتصرفات أمير المؤمنين عمر رضوان الله عليه وسائر الخلفاء ليس فيها خروج على نصوص القرآن الكريم أو السنة المطهرة ، وانما هو عمل في ضمن قواعدهما العامة ، وغالبها أمور داخلة في حوزة المصالح الشرعية وسياسة الأمة بما يصلحها معاشا ومعادا وكما قرر العلماء قاعدة « تصرف الامام منوط بالمصلحة » (١) فان له أن يصرف أمور المسلمين فيما يعود عليهم بالخير والصلاح ، وهذا واجبهم تجاه الأمة قال تعالى في الآية التي سماها العلماء آية الامراء « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا » . « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (٢) .

---

(١) راجع في تفصيل هذه القاعدة في كتاب الاشباه والنظائر للسيوطي ١٢١ .

(٢) سورة النساء آية ٥٨ ، ٥٩ وراجع ما ذكره ابن تيمية على هذه الآية من تفصيل في كتابه السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، ٤ ط دار الكتب ، بيروت .

آراء القضاة والفقهاء

دور القضاة والفقهاء في التشريع عند المستشرقين والرد عليهم :

رأينا فيما سبق ان المستشرقين اعتبروا من مصادر التشريع الاسلامي المادية Material Sources أعمال القضاة وآراءهم ، وهذا مصدر تشريعي خارجي بمعنى كأنه لا يمت الى المصادر التشريعية الأساسية بصلة، بل هو محض رأى للفقهاء ، الذين كان لهم دور رئيسي في تطوير الفقه الاسلامي بما ابتدعوه من آراء واجتهادات ، خصوصا في عهد بني أمية ، كما يزعم Schacht بأن « القضاة الامويين المتأخرين حملوا مجال القانون أفكارا دينية وأخلاقية وأخضعوه للقواعد الاسلامية وجعلوه جزء من مجموعة الواجبات المفروضة على كل مسلم » (١) .

وزعم غيره بأن « الأمويين مسؤولون عن افعال نظام القاضي ، فالقاضي كان يعمل كضابط قضائي للدعوة يعينه في العادة الحاكم في المنطقة المعنية ، وهم بهذه الصفة كانوا يلقون معارضة عدائية من العلماء في الأمة ، وقد اتخذ العلماء كجماعة موقف القضاة خاصة بعد ان تم تعيينهم من قبل انفسهم ، أى أنهم كيفوا أنفسهم ، ومن المؤكد أن بعض القضاة ، وخاصة في العهد المبكر ، كان عرضة للتأثر الا أننا نجافي الحقيقة اذا قلنا بأن جميع القضاة كانوا يتصرفون بهذا الأسلوب ، فالواقع ان العكس صحيح ، فأحكام القضاة في القضايا المطروحة عليهم شكلت نفوذا محليا قويا حول مدن معينة ، وقد انتقل ذلك عبر القرون بصفته تعبيرا حيويا عن العملية القانونية الاسلامية ، ومن الطبيعي ان تطور القانون في محاكم القضاة قد أظهر غرائب واضحة من منطقة لأخرى في مثل هذه الامبراطورية المترامية الأطراف ، وهي الامبراطورية الأموية ، وللمرء ان يستنتج ان الأمراء كانوا يتدخلون فعلا من حين لآخر الا أن القضاة بشكل عام ومن حيث القاعدة العامة كانوا احرارا في تفسير وتطوير القانون الاسلامي بطريقتهم

---

(1) A Text Book on Muslim law. P.7.

الخاصة ، ويمكن ملاحظة حدوث انقسام في هذه المرحلة المبكرة بين تصرف القضاة في الكوفة بعكس التصرف في المدينة ، فمنهج المدينة بشكل عام يمثل التفسير الحرفي للاوامر القرآنية بخلاف منهج الكوفة » (١) .

ويصور Schacht الفقهاء والقضاة المسلمين بأنهم كانوا يعملون في المجال التشريعي دون أن تكون لديهم خطة أو منهج يهتدون به ، بل غايتهم هي عملية التوفيق بين القوانين والأعراف التي كانت موجودة وبين مبادىء الدين فيقول : « قامت مبادىء التشريع الاسلامي لأول مرة في المدينة ثم في العراق والشام ، وأولئك الرجال الصالحون الذين عملوا بادىء الأمر دون أن تكون لهم خطة مرسومة أو منهج معين ، كانت غايتهم تصحيح مادة القوانين التي كانت موجودة عند ذاك ، والتوفيق بينها وبين مبادىء الدين الاسلامي وسلكها في نظام خاص » (٢) .

واذا أردنا جمع كل هذه الدعاوى فيمكن للرد عليها حصرها في ثلاث :

الأولى : ان رأى القاضي مصدر تشريعي من مصادر التشريع .

الثانية : أن للحاكم أو الخليفة تأثيرا ودخلا في أحكام القاضي .

الثالثة : ان آراء القضاة أدت الى اختلاف الأحكام من قطر الى آخر .

الأولى : رأى القاضي مصدر تشريعي من مصادر التشريع

يرى بعض المستشرقين ان القاضي بما يصدره من أحكام يمثل برأيه مصدرا تشريعيا حرا لا يتقيد فيه الا بما يمليه عليه فكره ورأيه ، وحريته هذه يستمدها من وجود فراغات في الفقه والتشريع الاسلامي لا بد من ملئها .

واذا كان من المعروف أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره

---

(١) A Text Book on Muslim law. P.7..

(٢) اصول الفقه لشاخت ٥٧ .

ومعرفته ، فان من الواضح أن المستشرقين لم يتصوروا حقيقة القضاء ومهمة القاضي في الاسلام ، اذا احسنا الظن بهم .

فيعرف علماؤنا القضاء بأنه قول ملزم يصدر عن ولاية عامة ، او هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الالزام (١) . والذي يقوم بهذه المهمة هو القاضي .

وهذا التعريف يفصح عن مهمة القاضي بشكل دقيق ، فمهمته أن ينطق بالحكم الشرعي على القضية أمامه ، وحكمه هذا يأخذ صفة الالزام ، وصفة الالزام هذه استمدها من الشرع لا من عنده ، فلو قضى بخلاف الشرع لم ينفذ حكمه ، فموقع القاضي اذا هو موقع الكاشف عن الحكم الشرعي لا المنشيء له ، فليست مهمته اصدار أحكام جديدة لا عهد للشارع فيها ، أو بمعنى أصح ليست على وفق مقتضى الشرع . وانما دوره اظهار وبيان حكم الشرع .

ولكي يتأهل القاضي لاصدار الحكم الشرعي لا بد أن يحوز شروطا تأمن تأثره بمحض رأيه وهواه ولكي لا يكون قضاؤه مصدرا تشريعيا وهو حينئذ على خلاف مقتضى المصادر الشرعية المعتبرة . من أجل ذلك أحاط العلماء القاضي بشروط تضمن كل ذلك .

فاشترطوا أن يكون رجلا مسلما عاقلا عادلا معافى في سمعه وبصره ولسانه واشترطوا فيه أيضا أن يكون عالما بأصول الأحكام الشرعية (٢) .

قال الماوردي : وأصول الأحكام في الشرع أربعة : أحدها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من

---

(١) القضاء في الاسلام الدكتور محمد سلام مدكور ١١ نشر دار النهضة العربية بمصر .

(٢) راجع تفصيل الشروط في المرجع السابق ٣٧ وما بعدها والمغنى ١٨٣/٩ وحاشية ابن عابدين ٣٢٩/٤ الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ وحاشية الدسوقي ١٢٩/٤ والبدائع ٣/٧ وادب القاضي للماوردي ٢٧٣/١ .

وقال الماوردي في الاحكام السلطانية : ولا يجوز ان يقلد القضاء الا من تكاملت فيه شروطه التي يصح معها تقليده وينفذ بها حكمه ، ٦٥ الطبعة الثانية ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م .

احكام ناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وعموما وخصوصا ومجملا ومفسرا .

والثاني : علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة من اقواله وأفعاله وطرق مجيئها في التواتر والاحاد والصحة والفساد، وما كان على سبب او اطلاق .

والثالث : علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه ، واختلفوا فيه ليتبع الاجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف .

والرابع : علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها الى الاصول المنطوق بها ، والمجمع عليها حتى يجد طريقا الى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل ، فاذا احاط علمه بهذه الاصول الاربع في احكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد في الدين ، وجاز له ان يفتي ويقضي ، وجاز له أن يستفتي ويستقضي وان أخل بها أو بشيء منها خرج من ان يكون من اهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتي ولا ان يقضي، وجوز أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد (١) . . .

ومن هذا يتبين أهمية هذا الشرط الاخير الــذي يكشف عن اداة القاضي التي يكشف بها عن الحكم الشرعي ، وهو العلم والدرايـــة الحاذقة في استنباط الحكم وتقرير القضية للفصل بين الناس فاذا وجد المجتهد فهو المقدم لادارة هذا المنصب ، فان لم يوجد جاز لغيره ما دام مؤهلا للكشف عن الحكم فلن يصدر في الحكم عن رأيه.وانما عن الحكم الشرعي بالرجوع الى النصوص الحاكمة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما اليها مما يرجح من الادلة المختلف فيها .

فان حكم بخلاف ذلك نقض حكمه ولا عبرة به (٢) .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي ٦٦ .

(٢) ينقض ، قضاء القاضي في الاتي :

الاول : ان يكون الحكم مخالفا لنص او إجماع او قياس جلي .

الثاني : اذا كانت صلاحية القاضي للحكم في الدعوى محل خلاف كأن يكون احــد طرفي الدعوى اباه او ابنه او زوجته ممن كانت قرابته له اكيدة ويحكم لصالح ذلك القريب ، وأن يكون بينه وبين احد طرفي الدعوى خصومة او عداء ويحكم عليه فان وقع قضاء في مثل هذا فانه ينقض . راجع للتفصيل القضاء في الاسلام للدكتور محمد سلام مدكور ٦٢ والمغنى ٥٦/٩ وحاشية الدسوقي ١٥٢/٤ .

وزيادة أمان فوق تلك الشروط الزم الفقهاء القاضي بالمشاورة لقوله تعالى « وشاورهم في الامر » (١) وقوله « وأمرهم شورى بينهم » (٢) .

قال الماوردي : القاضي مأمور بالمشاورة في احكامه وقضاياه وهي ضربان :

أحدهما : ظاهر جلي قد حصل الاتفاق فيه ، وانعقد الاجماع عليه ، فلا يحتاج في مثل هذا الى مشاورة .

والضرب الثاني : نوازل حادثة لم يتقدم فيها قول لمتبوع ، او ما اختلف فيه العلماء من مسائل الاجتهاد فهو الذي يؤمر بالمشاورة فيها ، ليتنبه بمذاكرتهم ومناظرتهم على ما يجوز ان يخفى عليه ، حتى يستوضح بهم طريق الاجتهاد فيحكم باجتهاد دون اجتهادهم .

فان لم يشاور ، وحكم نفذ حكمه ، اذا لم يخالف فيه نصا او اجماعا او قياسا جليا غير محتمل (٣) .

واضافة لذلك كله فقد انشأ المسلمون ما يسمى بولاية المظالم وهي سلطة فوق سلطة القاضي ومن مهامها النظر في شكاوى الناس وتظلماتهم من القضاة .

فهل يمكن القول والحال هذه ان اراء القضاة واحكامهم غدت مصدرا من مصادر التشريع عند المسلمين ، فليراجعوا اسفار الفتاوى في كل المذاهب وعلى مدار العصور فان استطاعوا ان ينتخبوا منها ما يسند رأيهم فليفعلوا ، ولن يجدوا الا احكام الشرع يتلوها القضاة وكفى .

الثانية : تأثير الحاكم في أحكام القضاة :

يتصور المستشرقون أن علاقة الحاكم أو الخليفة بالقاضي علاقة يكون للحاكم تأثير فيها ، وهذا التصور ينم عن قصور في معرفة أحوال

---

(١) آل عمران : اية ١٥٩ .

(٢) الشورى اية ٣٨ .

(٣) ادب القاضي للماوردي ١/٢٦٠ .

القضاة وما يتعلق في تعيينهم وعزلهم وما لهم وما عليهم .

وفيما يلي سنوضح هذه الجزئية كي نؤكد خطأ تصورهم .

تعيين القضاة وعزلهم :

لا بد لولاية القضاء من الانابة من الخليفة وهي فرض للفصل بين الناس في خصوماتهم .

وهذه التولية لا تعني ان القاضي أصبح موظفا خاضعا لاوامر الخليفة ، بل ان سلطته بعد التولية تشمل حتى الخليفة نفسه ، فاذا كان طرفا في قضية فلا يتردد القاضي في الحكم له او عليه كما قضى شريح بين أمير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه وخصمه اليهودي . وكما قضى ابو يوسف على أمير المؤمنين هارون الرشيد وخصمه المسيحي . وكان الحكم في القضيتين لصالح خصمي الاميرين وتعيين الخليفة للقاضي فرض عليه بصفته خليفة ، ولذا قال علماؤنا : لو خلا بلد من قاض ، فقلد أهل البلد على انفسهم قاضيا منهم ، كان تقليدهم له باطلا ان كان في العصر امام لافتياتهم عليه فيما هو أحق به ، بل قالوا فوق ذلك : لم يجز للقاضي حينئذ ان ينظر بينهم ملزما . فان نظر بطلت احكامه وصار بها مجروحا (١) .

فالقاضي والحال هذه يستمد سلطته من منصب الامامة الذي عقدته الامة للامام ، ولذلك فان عزل القاضي من قبل الامام لا يجوز الا بمسوغ يقتضي العزل ، فان لم يوجد هذا المسوغ فلا يحق له عزله ، لان عقده لمصلحة المسلمين ، وقد تعلق به حق الامة ، فلا يملك عزله مع سداد حاله ، ومثله في ذلك مثل الوكالة اذا تعلق بها حق الغير .

وكذلك لو مات السلطان أو خلع هو أو نائبه الذي ولى القاضي فانه لا ينعزل ، ولا يحتاج الى تعيين جديد ، لانه في الواقع انما يستمد ولايته القضائية من الولاية العامة الحاصلة لولي الامر بتولية الامة له،

---

(١) أدب القاضي للماوردي ١/١٣٩ .

فهو في الحقيقة وكيل عن الامة ويحكم باسمهـــا ، وليس وكيلا عـــن السلطان ذاته (١) .

واما عن العلاقة المباشرة بين الامام والقاضي ، فان القاضي حر لا سلطة فكرية او مذهبية عليه من الامام ، لان القاضي يتحرى ما يراه صوابا وفق اجتهاده سواء وافق رأي الامام او مذهبه او خالفهما ومن هنا فليس للامام ان يقيد القاضي بمذهبه .

فلا يلزم في تقليد القضاء ان يكون مذهب الامام موافقا لمذهب القاضي ، ولا يمنـــع اختلاف مذهبيهما مـــن التقليد بينهمـــا ، فيجوز للشافعي ان يقلد حنفيا وللحنفي ان يقلد شافعيا ، لان على القاضي ان يحكم بمذهبه لا بمذهب غيره ، ويعمل على اجتهاد نفسه لا علـــى اجتهاد غيره .

فان كان شافعيا فاداه اجتهاده في قضية ان يحكم بمذهب ابـــي حنيفة جاز (٢) . ولقد اتفقت كلمة الفقهاء على بطلان تقييد الامـــام للقاضي بمذهب معين .

يقول ابـــن قدامة : « فـــان قلـــده على هـــذا الشرط بطـــل الشرط » (٣) .

---

(١) ادب القاضي للماوردي ١٣٨/١ والقضاء في الاسلام للدكتور محمد سلام مدكور ٤٥ ، والمغنى لابن قدامة ١٠٣/٨ .

(٢) ادب القاضي للماوردي ١٨٤/١ .

(٣) المغنى لابن قدامة ١٠٦/٩ .

وقال الماوردي : ان شرط المولى علي المولى في عقد التقليد ان لا يحكم الا بمذهب الشافعي او بمذهب ابي حنيفة ، فهذا على ضربين :

احدهما : ان يكون الشرط عاما .

الثاني : ان يكون خاصا .

فان كان عاما : فقال لا يحكم في جميع الاحكام الا بمذهب الشافعي او بمذهب ابي حنيفة كان هذا الشرط باطلا سواء كان موافقا لمذهب المولى او مخالفا ، لانه قد منعه من الاجتهاد فيما يجب فيه الاجتهاد ، واما صحة التقليد وفساده فمعتبر بشرطه .

وان جعله بلفظ الشرط في العقد . فقال على ان تحكم بمذهب ابي حنيفة ان جعله =

وبمجموع هذا الذي ذكرنا ارتفعت منزلة القاضي عن ادنى شبهة من تأثير الامام عليه وعلى وظيفته ، ولم يقف الامر عند هذا الحد ، بل ان القاضي يتنزه في وظيفته من تأثير عموم العلماء او خصوص من يشاورهم في الامر ما دامت الشورى مطلوبة منه في بعض الاحوال .

فليس على أهل الشورى اذا خالفوه في حكمه ان يعارضوه فيه ولا يمنعوه منه اذا كان مسوغا في الاجتهاد ، بل ان القاضي اذا لم يصل باجتهاده الى حكم الحادثة ، فانه يتنحى ويستخلف في هذه المسألة من يحكم باجتهاده ، لانه ملزم بالحكم فلا يجوز ان يلزم ما لا يعتقد لزومه .

ومفروض مع هذه المنزلة العالية انه انما يشاور العالم بالكتاب والسنة والآثار الى جانب أقاويل الناس والقياس ولسان العرب ، وبعبارة جامعة كل من يصح له ان يفتي في الشرع يجوز للقاضي ان

= امرا او على ان لا تحكم بمذهب الشافعي ، ان جعله نهيا بطل التقليد لفساد الشرط، لانه معقود على شرط فاسد ، وقال أهل العراق لا يبطل التقليد وان بطل الشرط كما لو لم يخرج في العقد مخرج الشرط . واما الضرب الثاني : وهو ان يكون الشرط خاصا في حكم بعينه فلا يخلو من ان يكون امرا او نهيا .

فان كان امرا فقال اقد المسلم بالكافر ومن الحر بالعبد كان امره بهذا الشرط فاسدا، فان تجرد عن لفظ الشرط صح التقليد مع فساد الشرط ، وان قرنه بلفظ الشرط بطل التقليد لفساد الشرط .

وان كان الشرط نهيا فعلى ضربين .

احدهما ، ان ينهاه عن الحكم في قتل المسلم بالكافر والحر بالعبد ولا يقضي فيه بوجوب قود ولا باسقاطه ، فهذا شرط فاسد وتقليد صحيح . والضرب الثاني : ان لا ينهاه عن الحكم فيه وينهاه عن القضاء بالقصاص فعلى وجهين : احدهما يكون صرفا عن النظر فيه . فيكون التقليد صحيحا فيما عداه ، والوجه الثاني ان لا يقتضي الصرف ويصير النهي عنه أمرا بضده أي ان يقتص من المسلم بالكافر ومن الحر بالعبد .

فان تجرد عن لفظ الشرط صح التقليد مع فساد الشرط وحكم فيه بما يؤديه اجتهاده اليه من وجوب القود او اسقاطه ، وان اقترن بلفظ الشرط بطل التقليد لفساد الشرط . ادب القاضي للماوردي ١/١٨٧ والاحكام السلطانية ٦٨ .

يشاوره . ومع ذلك لا يعول القاضي على مشاورة الواحـــد ، بل ان يجمع عددا ينكشف بمناظرتهم ما غمض ويتوصل بها الى ما خفي ولا يقلدهم وان كانوا عددا حتى يصل الى علم الحادثة بما يقتضيه الدليل ويوجبـــه .

الثالثة : اختلاف الاحكام بين الاقطار الاسلامية .

حقيقة ان هناك اختلافا في الاحكام بـــين الاقطـــار الاسلامية خصوصا بين المدينة والكوفة . الا ان هذا الاختلاف مرجعه الـــى ظروف الزمان والمكان والدليل الذي يرجع اليه القاضي وقدرة القاضي على ترجيح راي دون آخر وهذا في قليل من المسائل الشائكة اما عن عموم القضايا بين الناس فان اطلاق عبارة الاختلاف تنقصها الدقـــة المطلوبة .

ولقد خفف من تباعد الاحكام واختلافهـــا او تعارضها فصـــل القضاء عن الولاية ، فبعد ان اتسعت رقعة الدولة الاسلامية وكثرت الفتوح في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وكثرت الخصومات احتاج عمر الى فصل القضاء عـــن الولاية ، ففصل بـــين السلطة التشريعية والتنفيذية فعين على الامصار الاسلامية قضـــاة وولاة ، وتخصص بعض القضاة بأنواع محددة من القضايا كالخصومات المالية والمدنية دون الجنايات التي ظلت بأيدي الولاة . أضف الى هذا ان الخلفاء كانوا يتعهدون القضاة بين الفينة والاخرى بالنصيحة والارشاد كرسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعـــري ، وهي رسالة عميقـــة الدلالة تعكس أهمية القضـــاء وخطورة مهمة القاضي ، وفيها من الارشادات الدقيقـــة والتوجيهـــات الحميدة ما لا يستغني عنه قاض (١) .

---

(١) جاء في رسالة عمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري :

« اما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم اذا ادلى اليك فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك حتـــى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا يياس ضعيف من عدلك ، البينة على المدعى واليمـــين على من انكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا احل حراما او حرم حلالا ، =

ولعل هذا الاختلاف والتعارض في الاحكام هو الذي دعى الامام عبد الرحمن بن مهدي ان يطلب من الامام الشافعي ليكتب كتابا يقرب من شقة الخلاف وتنافر الاحكام بين القضاة والمجتهدين فدون كتابه « الرسالة » .

وكادت رسالة الشافعي تقضي على ظاهرة التعارض في الاحكام حيث جمعت علماء الامة على قواعد واسس موحـــدة وكيفية ثابتـــة لاستنباط الاحكام . وقد تلقتها الامة بالقبول وانزلتها منزلة التطبيق فتقاربت الاحكام ان لم تتطابق ، ولم تعد تلك الشكوى مشكلة القضاء بعد ذلك ، وما عهد من خلاف بعده ، فانما هو في اضيق نطاق خصوصا في القضايا العامة الهامة وبقي الخلاف المذهبي في الفروع لا في الاصول وهذا اختلاف يسير لا يرقى الى درجة الخلاف الذي يجهد المستشرقون انفسهم في تكريسه دون طائل فقد قطع الامام المطلبي الطريق عليهم بكتابة الرسالة ، وقد مهد له من قبل امام دار الهجرة بكتابه الموطأ فرضي الله عنهم وأرضاهم وجزاهم عن الاسلام والمسلمين خيرا .

= ومن ادعى حقا غائبا او بينة فاضرب له امدا ينتهي اليه ، فان بينه اعطيته بحقه ، وان اعجزه ذلك استحللت عليه القضية فان ذلك هو ابلغ في العذر واجلى للعماء، ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رايك فهديت فيه لرشدك ان تراجع فيه الحق ، فان الحق قديم لا يبلغه شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجربا عليه شهادة زور او مجلودا في حد ، او ظنينا في ولاء او قرابة ، فان الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود الا بالبينات والايمان ، ثم الفهم الفهم فيما ادلى اليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايس الامور عند ذلك ، واعرف الامثال ثم اعمد فيما ترى الى احبها الى الله واشبهها بالحق ، واياك والغضب والقلق والضجر والتاذي بالناس والتنكر عند الخصومة (او الخصوم) فان القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الاجر ، ويحسن به الذكر فمن خلصت بينته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله ، فان الله تعالى لا يقبل من العباد الا ما كان خالصا ، فما ظنك بثواب عند اللـــه في عاجل رزقه وخزائن رحمته ، والسلام عليكم ورحمة الله » .

راجع شرحها مسهبا مفصلا في اعلام الموقعين لابن القيم ٨٥/١ وما بعدها .

المصادر الاجنبية وعهد بني امية

دور المصادر الاجنبية وعهد بني أمية في التشريع عند المستشرقين والرد عليه :

يولي كثير من المستشرقين للمصادر الاجنبية أهمية بالغة لتثبيت مدعاهم بأن تلك المصادر كان لها تأثير مباشر على الفقه والتشريع الاسلامي ، فكانت سببا في تطويره واثرائه اثراء سد فراغات كثيرة وكبيرة فيه ، الامر الذي جعل هذه الموارد او المصادر احد أهم مصادر تطوير التشريع الاسلامي .

يقول Pearl : « وقد وجدت تلك القوانين الاجنبية طريقها الى الفقه والتشريع الاسلامي حينما توسعت الدولة الاسلامية خصوصا في عهد بني أمية ففي المرحلة الثانية اي من عام ٦٦١ ميلادية الى نهاية العهد الاموي في عام ٧٥٠ ميلادية كان العامل الاساسي الذي أسهم في تطور القانون الاسلامي يتمثل بلا شك في امتداد الحكم الاسلامي الى المناطق غير العربية كما تمثل بشكل خاص في نمو الاتصالات التجارية مع الامبراطورية البيزنطية والفارسية وهكذا لم يكن بد من تسلل التصورات القانونية في بيزنطة وفارس الى الفلسفة القانونية الاسلامية ، ويكفي هنا الاستشهاد بعدد قليل من الامثلة لتحقيق الغرض المطلوب .

فبوسع المرء ان يشير اولا الى تطور وضع أهل الذمة ، وهم مواطنون غير مسلمين في الدولة الاسلامية سمح لهم بالاقامة على ترابها مقابل دفع الجزية (الضريبة) والحراج (ضريبة الارض) .

ومن المناسب ان نشير الى نظائر لذلك في القانون الروماني واليهودي ، فالادارة الاموية هي التي وضعت تفاصيل العلاقة بين الذمي والمسلم وبينت الاهتمام الاكبر ، ونعني به امبراطورية منظمة

لها قوانينها الخاصة بالضرائب وقانون للمحاكم وادارة منظمة » (١) .

ثم يضيف اولئك القول بأن التطبيق الاسلامي يعترف بوجود غير المسلمين ويسمح لهم بالاحتكام الى تشريعاتهم الخاصة بهم ، والقانون الاسلامي يعترف ضمنا بالنسبة لهذا القرار الاداري الرئيسي بمبدأ الجانب الشخصي للقوانين داخل اطار منطقة حكمه ، وهو حين يفعل ذلك يستمر على منوال المبادىء العبرانية القديمة والاغريقية والرومانية .

كذلك تبنى الامويون مفتش السوق البيزنطي (الاجور ونوموس) واستوعبوه وكيفوه وفقا للنظام الاسلامي ومنحوه مسؤولية جديدة موسعة ، اذ كان مسؤولا بصفته المحتسب ليس فقط عن شؤون السوق ، بل ايضا عن ضمان مستوى الاخلاق الدينية » (٢) .

---

(١) و (٢) In the second period, that is from 661 AD. until the end of the Umayyad Dynasty in 750 AD., the essential factor contributing to the development the law was undoubtedly the extension iof Muslim rule to the non-Arab territories, and in particular the growth of trading contacts with Byzantium and Persia. Inevitably, Byzantine and Persian legal concepts infiltrated into the Muslim legal philosophy. A few well known examples will suffice for present purposes.

First, one can point to the development of the status of the Dhimmi- certain non-Muslim citizens of the Muslim state who were permitted foreside on Muslim soil in return for the payment of the jizya (the poll tax) and the kharaj (the land tax) .9 the status was evolved from a factional contract (the Dhimma) and it is right to point out the similarities with concepts both in Roman and in Jewish law. The details of the Dhimmi/Muslim relationship were laid down by the Umayyad administration showing the major preoccupation, namely an orgnised empire with systematic tax laws, law courts and a disciplined administration.

Muslim practice recognises the existence of non-Muslims, and allows them to be governed by their own laws. In this basic administrative decision, Muslim law tacitly accepts the principle of the personality of laws within its own territory. In doing this, the principles of the ancient Hebrews, the Greeks and the Romans are continued Similarly, the Umayyads adopted the Byzantine market inspector (the Agoro- =

وحتى الفلسفة الارسطية كان لها نصيب في التأثير على الفكر الاسلامي لدى المتدينين يقول Goldziher « فالفلسفة الارسطية قد كشفت للعالم الاسلامي ، واحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى في افكارهم الدينية » (١) .

ومن بين تلك التأثيرات الخارجية اخذ القانون الروماني نصيب الاسد . فقد كان اثره مباشرا على الفقه الاسلامي ، يقول Goldziher ايضا : « ليس غريبا ان تكون هذه التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات اجنبية ، كما ان المعارف الفقهية الاسلامية تحمل على سبيل المثال اثارا غير منكورة من الفقه الروماني سواء في ذلك من ناحية الطريقة او من ناحية الاحكام الفرعية » (٢) .

ويقول ايضا : هناك نوعان من التأثيرات التي تحدد الاتجاه الذي يسير فيه أي نظام من النظم مهما كان نوعه ولونه ، هناك اولا ما في النظام نفسه من قوى داخلية ذاتية تعجل نموه التاريخي ، وهناك ثانيا التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف اليه ثروة جديدة وتجعله خصبا ، كما تعمل على ان يسير في طريق التطور .

ثم يضيف قائلا : حقا ، ان فعل التأثيرات الاولى قد أحس به بلا شك في الاسلام وتاريخه ، ولكن اثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، اي التأثيرات الروحية التي جاءته من غيره ، واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في راي الباحثين .

ويتضح ذلك اذا عرفنا ان نمو الاسلام مصطبغ نوعا بالافكار والآراء الهلينستية ونظامه الفقهي الدقيق يشعر بأثر القانون

= nomus), assimilated him to Islamic practice, and granted him a new extend responsibility. As the Muhtasib, he was not only for market affairs but also for safeguarding the standards of relgious morality (hisba).

A Text Book on Muslim Law. P. 6, 7.

(١) العقيدة والشريعة ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ٥٦ .

الروماني ، ونظامه السياسي ، كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الافكار والنظريات السياسية الفارسية ، وتصوفه ليس الا تمثلا لتيارات الاراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية .

ثم يضيف ذاما في اسلوب مدح فيقول : من الحق ان تقرر ان الاسلام في كل هذه الميادين قد اكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الاجنبية كلها في بوتقة واحدة ، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها الا اذا حللت تحليلا عميقا وبحثت بحثا نقديا دقيقا (١) .

وكل هذه المزاعم يراد منها مجتمعة ان تفرز نتيجة واحدة ، هي ان المصادر الاجنبية عن طريق الاعمال الادارية الحكومية في عهد بني امية خاصة ، اصبحت تشكل جزء من الفقه والتشريع الاسلامي ، وغدت بعد ذلك مصدرا رئيسا من مصادره .

ولسنا هنا في معرض الرد التفصيلي على تلك المزاعم ولو تتبعناها ورددنا عليها وأمثالها تفصيلا لاحتجنا الى تسويد صفحات كثيرة ، ويكفي ما ذكرنا من ردود على ما ذكره Goldziher من مزاعم ومطاعن (٢) .

---

(١) المرجع السابق ١٠ .

Popular and administrative practice of the late Umayyad period was transformed into Islamic law. Thus, for Schacht the beginning of Islamic law proper is dated between 720 and 750 AD. some one hundred years after the prophetic period. Naturally, such a view is heretical for the religious Muslim scholar. His thesis, however, has accepted by modern orientalists as essentially sound. Certainly, the classical formulation of the sources of law was a post-720 AD. development; thus the controversy, important as it is, centres around the relevance of the "material" sources which we have described, on the Islamic law as it existed in 750 AD.

A Text Book on Muslim law. P.7.

(٢) راجع ما كتبه جولد تسيهر في «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» دراسات لكبار المستشرقين . الف بينها وترجمها عن الالمانية والايطالية عبد الرحمن بدوي . وهي كلها كتابات في نفس المسار ، ويخص جولدتسيهر ببحثين خطيرين ، الاول : موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل ١٢٣ ــ ١٧٢ والثاني : العناصر الافلاطونية والغنوصية في الحديث ٢١٨ ــ ٢٤١ .

ولكن مقامنا يقتضي رفع التشويش عن مصادر التشريع من حيث كونها ادلة شرعية والنظر في حقيقة مقولتهم ان المصادر الاجنبية كانت احد مصادر التشريع الاسلامي ، او كان لها دور رئيسي في بلورة الفقه الاسلامي وتطويره . ومما يجدر ذكره أن نظرة المستشرقين في تأثر الفقه والتشريع الاسلامي بالمصادر الاجنبية المعاصرة له يرجع الى تصورهم القديم في تأثر الاسلام بالمصادر الاجنبية ابتداء خصوصا اليهودية والنصرانية ، وهذا بدهي عندهم ما دام مؤسس هذا الدين بشر يتصف بكل صفات البشر فلا بد له والحال هذه من الاخذ عن كل ما يمكن الاخذ والاستقاء منه .

يقول Goldziher في معرض كلامه عن التأثيرات الخارجية « هذا الطابع العام يحمله الاسلام مطبوعا على جبهته منذ ولادته ، فمحمد (صلى الله عليه وسلم) مؤسسة لم يبشر بجديد من الافكار ، كما لم يمدنا ايضا بجديد فيما يتصل بعلاقة الانسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرفته الدينية .... فتبشير النبي العربي ليس الا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها او استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثرا عميقا ، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية ، عند بني وطنه ... لقد تأثر بهذه الافكار تأثرا عميقا وصل الى اعماق نفسه وادركها بايحاء قوته والتأثيراتا لخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا الهيا ، فأصبح — باخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي » (١) .

وانطلاقا من هذا الاساس سهل على المستشرقين الحاق التهم متلاحقة لادنى ملابسة بمناسبة وغير مناسبة ، بتعليل وبغير تعليل .

وسنضرب صفحا عن التطويل في اصل الدعوى ومبدئها فتأثر الفقه والتشريع الاسلامي بالقوانين الاجنبية وخاصة القانون الروماني والزعم حول نتائج هذا التأثر من افراز مفهوم الجزية والخراج

---

(١) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ١١ وما بعدها ودائرة المعارف الاسلامية ٦٧١/٢ ومـــا بعدهـــا .

والحسبة وغيرها قد رددنــا عليها كمــا كثر عليها الرد من المهتمين بالدراسات القانونية المقارنة بالشريعة وغيرهــم وانتهوا الى نتيجة مؤداها ان تلك الدعوى لا يسندها دليل ، وما يحصل اتفاقا وتطابقا بين مبدأين لا يلزم النقل عن بعضهما البعض ، خصوصا اذا كان أصل النظرية وتأصيلها يختلف بين النظامين ، فالشريعة الاسلامية تختلف في نظرتها للقضايا وتأصيلها عن القانون الروماني والقوانين الاخرى ، فهي شريعة ربانية وتلك وضعية بشرية وشتان شتان بين الاثنين .

أما ما يدخل في التنظيمات الادارية فلا حجر في الاسلام عليه ، فيمكن استقدامه وتطويره او تطويعه لظروف المجتمع ومرحلة نموه ، وليس هذا من محل الخلاف ، انما الخلاف في استقدام امور داخلة في دائرة المصدر التشريعي والذي ينتج حكما شرعيا ملزما فهذا ما لا يمكننا تمريره ، كما لا يمكنهم اثابته .

وفي الجملة فان كل ما ذكروه مما ذكرنا وكثير مما اغفلنا لا يخرج عن هذين اما انه أصيل في الشرع الاسلامي وداخل تحت النصوص الشرعية مباشرة ، أو انه في ضمــن القواعد العــامة للتشريع والتي مآلها النصوص الشرعية ، واما أنه أمر اداري تنظيمي يدخل في بنية الدولة الادارية لتطوير ادارتها وتحسين خدماتهــا حسب الرظوف والازمنة وهو من المصالح المرضية (١) .

---

(١) راجع تفاصيل الردود والتوضيحات بالنسبة للخراج والجزية والحسبة كتاب الخراج والنظم المالية في الدولة الاسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ١٣١ الطبعة الثالثة ١٩٦٩ دار المعارف بمصر وتاريخ الاسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيــم حسن ٤٦٨/١ ــ ٤٩٠ الطبعة السابعة ١٩٦٤ السنة المحمدية بمصر والاحكــام السلطانية لابي الحسن علي بن محمد الماوردي ٢٤٠ الطبعة الثانية ١٣٨٦ ــ ١٩٦٦ م مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر وكتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يعقوب بن ابراهيم ٢٣ وما بعدها الطبعة الثالثة ١٣٨٢ المطبعة السلفية بمصر وانظر في الرد على دعاوى التاثر بالقوانين الاجنبية وخاصة القانون الروماني بحث قيم للاستاذ صليب سامي باشا ــ احد الوزراء السابقين في مصر ــ كما ذكره في هامش العقيدة والشريعة لجولد تسيهر ٥٦ وقد نشر في جريدة الاهرام ومجلة الشبــان المسلمين بعددها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ .

الاعمال الادارية وآراء الفقهاء

لقد تكلم المستشرقون عن الاعمال الادارية للدولة الاسلامية محاولين جعلها بابا اساسيا لتطوير الفقه الاسلامي خصوصا في عهد بني أمية فيبرزون الاعمال الادارية الحكومية من جانب وآراء الفقهاء من جانب آخر مظهرين التعارض بينها من الوجهة الشرعية الممثلة في رأي الفقهاء ، والوجهة الادارية الحكومية الممثلة في اعمال الدولة ، والذي يثبت فيهما وينتصر — في تصورهم هو راي الحكومة بما استحدثته من اعمال متأثرة بالمصادر الاجنبية رغم معارضة القضاة والعلماء والفقهاء وعموم الناس ويصورون موقف هؤلاء على انه موقف سلبي ومبرر بدعوى ان الفقهاء ومن معهم لا يستطيعون معارضة الحكومة او حتى تنبيهها على ما هو باطل من عملها مصادم للشرع لان مهاجمتهم لها مهاجمة للاسلام ، والشعب لا يرضى المعارضة ولا يراها لان الحكومة اسلامية (١) .

وهذه الفكرة الخاطئة وليدة فكرتهم القديمة وفهمهم الخاطىء لما نقله Goldziher وغيره من أن « ما اراد الله ان يكون فهو كائن او ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » . فيقول في معرض كلامه على الموقف المتعارض بين الفقهاء ومن معهم والحكام بما احدثوه من الاعمال الحكومية المستحدثة فيقول : « على انه مهما يكن فقد كان الفقهاء ومن معهم يرون ان ما أذن به الله ان يكون لا يمكن ان يعترض عليه الانسان ، واذا فلا يسع المرء الا ان يضع رجاءه في الله الذي سيحكم يوما ما هذا العالم المليء بالظلم والآثام » (٢) .

وهذا تبرير وتعليل مخالف للتصور الاسلامي الصحيح وليس صحيحا — في جملته — من الناحية التاريخية فكل ما يستند الى نص من الادلة المعتبرة ، كانوا يقرون به على الرأس والعينين ، وما عارضهما عارضوه غير خائفين في الله لومة لائم .

وما كان الحكام يومئذ يحملون الناس على ما يضاد الكتاب والسنة ، ويعجز المستشرقين التاريخ ان راموا اثبات ذلك ، وان كان

---

(١) انظر :

Schacht and Bosworth, The legacy of Islam, P. 132.

(٢) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٨٤ .

تعويلهم على الامور الادارية فقد قلنا ان الامور الادارية التي تقوم بها الحكومة في عهد بني أمية تصرف في المباح وفق المصالح المرعية وليس هو من باب الخروج عن سياج الشريعة وليس فيه ادنى شبهة في تحريم حلال او تحليل حرام وكل ما ذكره المستشرقون من الاعمال الادارية للحكومات الاسلامية هو من قبيل المباح قطعا .

يقول الدكتور السباعي منتصرا لبني أمية :

يقيم المستشرق Goldziher اساس نظريته على مدى الخلاف الذي زعم أنه كان قائما بين الامويين والعلماء الاتقياء ، وقد حرص على ان يصور لنا الامويين جماعة دنيويين ليس لهم هم « الا الفتح والاستعمار ، وانهم كانوا في حياتهم العادية جاهلين لا يمتون الى تعاليم الاسلام وآدابه بصلة ، وهذا افتراء على الواقع والتاريخ ، ومن المسلم به ان ما بين ايدينا من نصوص التاريخ التي تمثل لنا العصر الاموي ، انما وضعت في العصر العباسي ، وقد كان عصرا مشبعا بالعداوة لبني أمية ، فتزيد فيه الرواة والاخباريون ما شاؤوا ، ولعبت الشائعات التي أثارها صنائع العباسيين عن الامويين وخلفائهم دورا خطيرا في التاريخ ، اذ احتلت مكانتها في الكتب ، وغدت حقائق في نظر كثير من الناس ، وهي لا تعدو ان تكون اخبارا تناقلتها الالسنة دون تحقيق ، وهي من وضع صنائع العباسيين وغلاة الشيعة والروافض، فلا يصح الاعتماد بدون تمحيص على كتب الاخبار والتاريخ فيما يتعلق بالامويين .

هذا شيء ، وشيء آخر ، انه حتى في هذه الحالة فانا نجد نصوصا ووقائع كثيرة تكذب ما رمى به هذا المستشرق خلفاء بني أمية من انحراف عن الاسلام وتحد لاحكامه .

والتاريخ ليذكر بكثير من الاعجاب فتوحات الامويين ، حتى ان رقعة الاسلام في العصر العباسي لم تزد كثيرا عما كانت عليه في العصر الاموي ، والفضل في ذلك للامويين حيث كان ابناء خلفائهم على رأس الجيوش الفاتحة الغازية في سبيل اعلاء كلمة الله ونشر شريعته ، فلماذا يعاديهم العلماء ؟ ولماذا يتهمون هؤلاء بأنهم لم يكونوا يفهمون الاسلام ؟ ولم يكونوا على شيء من حبه والتفاني فيه ؟...

وقصارى القول : ان هذا المستشرق ان عنى بالعلماء الذين وقعت الخصومة بينهم وبين الامويين انهم هم زعماء الخوارج والعلويين فنعم . ولكن هذا لا علاقة له بالعلماء الذين دأبوا على نشر السنة وحفظها وتنقيتها ، وان اراد بهم امثال عطاء ونافع وسعيد والحسن والزهري ومكحول وقتادة ، فكذب وافتراء يرده التاريخ ويأباه عليه كل الاباء (١) .

---

(١) السنة ومكانتها في التشريع ١٩٧ .

الفقه الاسلامي والقانون الروماني

ومن دعاواهم القديمة زعمهم أن الفقه الاسلامي قد تأثر بالقانون الروماني ، ولعل أقدم من قال بهذا Dominico Gatteschi في كتابه
Manuale di diritto Publico eprivate Ottomano

وقد أشار الى عدد من المماثلات بين قانون جستنيان والشريعة الاسلامية وزعم ان القواعد الرومانية دخلت في الاسلام بسهولة في زي الاحاديث الموضوعة التي نسبت الى محمد صلى الله عليه وسلم .

وبعد هذا تعددت وتفاوتت آراء وأقوال المستشرقين حول هذه القضية : منهم من صرح بهذا التأثر بكل صراحة وبلا تحفظ فقالوا ، ان الفقه الاسلامي في الأساس ليس الا القانون الروماني بتبديل لا يذكر .

واذا كانت دعوى تأثر الفقه الاسلامي بالقانون الروماني قد وجدت لها انصارا ، الا انه قد تصدى كثيرون لدحض هذه الدعوى وتفنيدها سواء من المسلمين أو من بعض المستشرقين .

وسنؤازر رأينا برأي أحد هؤلاء المستشرقين ، وهو الاستاذ Nallino ليرد على تلك الفكرة مشككا في صحتها (١) ، حيث أثبت أن نظرة المستشرقين لهذه القضية نظرة قاصرة لأنها لم تتناول القضية بجميع اشكالاتها العلمية والتاريخية . فبعض المختصين من المستشرقين بالعلوم الاسلامية الذين ايدوا فكرة تأثر أو اشتقاق الفقه الاسلامي من القانون الروماني اكتفى بالادعاءات العامة التي هي ثمرة التخمين والاحتمال أكثر مما هي ثمرة البحث العميق ، أو انه قنع بالنقاط المعينة المحدودة ، أو بحشد المتشابهات التي تدهش أحيانا ، ولكن ليس لها قوة الاثبات ، فلا شك ان هذه المتشابهات تقدم مواد ذات شأن في المسألة ، ولكنها بعيدة جدا عن حلها .

---

(١) وقد القى محاضرة قيمة بعنوان نظرات في علاقات الفقه الاسلامي بالقانون الروماني في المؤتمر الدولي للقانون الروماني الذي انعقد في روما سنة ١٩٣٣ .
راجع المنتقى من دراسات المستشرقين ١/٤٥ جمعها وترجمها د. صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر بمصر ١٩٥٥ .

ولقد استند Nallino في موقفه ورده على اولئك المستشرقين القدامى منهم والمحدثين الى عدة أمور أهمها :

أولا : قبل أي بحث يجب ان نتحقق ما هي حالة النظام القانوني، فما هي حالة النظام العربي او الانظمة القانونية للعرب ، قبل الاسلام.

ان الباحثين ، في الاغلب لم يعنوا بهذا الموضوع الاساسي من جهة ؛ ومن جهة أخرى أهمل شأن من يزعمون أن الفقه الاسلامي ، كان ميدانا خاليا ملأته بالتدريج القوانين الاجنبية في العصور التي أتت بعد محمد صلى الله عليه وسلم بتأثير الأقوام الاعجمية التي خضعت بسرعة واعتنقت الاسلام .

ولكن لا يشك انه كانت هناك قبل الاسلام انظمة عربية قانونية في جنوب غرب جزيرة العرب فقد كانت مركز حضارة قديمة ازدهرت قبل تأسيس روما . وهي مدينة سبأ ، وكذلك في بلاد الحجاز فقد كانت هناك نظم مالية متطورة انبعثت من معاملات قريش بين مكة والمدينة وبين القوافل التجارية الكبيرة المتصفة بصفة دولية لجلب الميرة وتنظيم الخفارات التي لها صلة بالحج الى الكعبة المشرفة كل عام . ولا تنسى الزراعات وخزانات الماء للري وما تبع ذلك من عقود المزارعة المختلفة في واحات المدينة وتبوك واليمامة وغيرها . فيظهر انه لا بد ان تكون أصول قسم كبير من القوانين المالية الاسلامية موجودة لدى العرب قبل مجيء النبي صلى الله عليه وسلم .

وهذا صحيح فان الاسلام حينما جاء وجد العرب يتحاكمون الى نظم مالية واجتماعية معينة فأقر جزءا من تلك النظم وابطل الجزء الآخر وفق قواعده ونظمه الجديدة . ثم يقرر Nallino رأيه ازاء ذلك فيقول : لا جرم انه يمكن الظن في تسرب شيء من القانون الروماني بواسطة الاتصالات بفلسطين وسورية ، ولكن اذا كان الامر كذلك فان هذه التسربات الرومانية تكون قد دخلت في الفقه الاسلامي بواسطة العرب الجاهليين ، لا بعد الفتوحات العربية خارج جزيرتهم ، ثم يضيف قائلا : على أن هذا كله لا يكون الا ظنا بحتا ، فانه لا يوجد لاثباته دليل الى الآن ، بل ان هناك أدلة ضده . وانا اكتفي بذكر واحد

منها ، وهو معروف مشهور ، اعني شهادة Theodoreto (من النصف الأول للقرن الخامس الميلادي) الذي يقول انه توجد أقوام في أقصى حدود الامبراطورية الرومانية ، رغم انهم خاضعون لحكم الرومان ، فان القانون الروماني لا يطبق عليهم .

ويصرح Theodoreto ان منهم « القبائل الاسماعيلية الكثيرة العدد » ويقصد بالاسماعيلية العربية .

ثانيا : اثر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يخضع العرب بصولاتهم المقاطعات الكبيرة الأسيوية والافريقية من الدولة الرومانية فقط ، بل حملوا أيضا في الوقت نفسه على امبراطورية أخرى ، واحتلوا أرضها بتمامها ، وهي دولة الساسانيين من الفرس ، فمن المعقول نظريا أن نحسب وجود تأثير للقانون الساساني ، فقد هيأت الادارة الفارسية بعض المصطلحات الادارية للادارة الاسلامية مثل كلمة « ديوان » والطريقة التي طبقها الخليفة عمر رضي الله عنه على أراضي بابل والعراق صارت انموذجا لملكية الأراضي في جميع البلدان المفتوحة على ما يرى القانون الاسلامي، فأخذ الفقه بعض المصطلحات من الفارسية مثل « ده يازده » «ده دوازده» ، في معنى المرابحة وكذلك « سفتجه » وهي ان تعطي مالا لرجل فيعطيك خطا يمكنك من استرداد ذلك المال من عميل له في مكان آخر وهو المقابل للحوالة . أما مسائل المساقاة ، وهو أمر حيوي لبلاد تعيش بالري ، فعرفها العرب الذين كانت الدولة الساسانية ، قبل الاسلام قد كونتها بشكل دولة حاجزة على طول حدود بابل ، تمنع تسرب البدو .

وايضا فان في بلاد ما بين النهرين والعراق ، في المنطقة التي كان فيها قلب دولة الساسانيين ، نشأ وعلم مؤسسا المذهبين السنيين : أبو حنيفة وابن حنبل ، وكذلك الشافعي في أول أمره ، ونشأ هناك أيضا مؤسسو المذاهب الشيعية المختلفة ، فمن المعقول نظريا أن يكون هناك امكان لتأثير القانون الساساني ، غير ان هذا القانون لا نعرف منه الى الان الا اليسير النزر ، ولذلك لا يمكننا استنباط اية نتيجة في هذا الباب وليس القانون الروماني بأولى من الساساني فاذا لم يثبت هذا التأثير للأول فانه لا يثبت للثاني بالأولى ثم يرد Nallino بكل قوة

على اولئك الذين يحتجون بتأثير القانون الروماني على الفقه الاسلامي جهة الامثلة المتشابهة والمتطابقة بين الاثنين ، وهي ردود تتسم بعمق النظرة وقوتها فيقول في :

ثالثا : المماثلات بين أحكام معينة من القانون الروماني من عهد جستنيان ، وبين تلك الأحكام في القانون الاسلامي عديدة وافرة ، وفي بعض الاحيان مدهشة ، ولكن لا حاجة ان نذكر ان من الضلال المماثلة الظاهرية الخارجية التي لا تؤيدها العناصر الداخلية ، ولا الوثائق التاريخية اذا اردنا ان نبين علاقة نظام قانون بنظام قانون آخر .

وهذا أمر جوهري يلفت النظر اليه هذا المستشرق الفاحص فان مجرد المماثلة الاولية الظاهرية لا تعني بالحتم المماثلة في الاصل او المصدر او الفلسفة او التصور الذي انبثق منه هذا الظاهر ، فتحتاج للتدليل على التأثر حينئذ الى دليل وعلاقة تربط لا بين الظاهر فحسب بل بين الظاهر والداخل بين الفعل والمصدر .

ولذا نجد هذا الرجل يجاي هذه القضية الهامة فيبين خطأ اولئك الذين يحتجون لاثبات التأثر بمجرد المماثلة بأنهم قد اهملوا ثلاث نقاط اساسية في هذه المسألة .

أ ــ انهم اهملوا الاختلافات التي توجد بين مذهب ومذهب ، وهي أحيانا ذات أهمية حتى فيما بين مذاهب السنة الأربعة ، فاذا كانت هناك مماثلة في بعض المسائل بين رأى مذهب وبين القانون الروماني ، فقد لا يكون تشابه بين رأى المذاهب الثانية في بعض المسائل وبين القانون الروماني .

وبسبب هذا ذكر بعض من لم يعرفوا العربية مثل Kohler. Dareste خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية في الفقه الاسلامي .

وهذه اللفتة من هذا العالم تعني ان قسما ليس باليسير من المتماثلات ينبغي الا يعول عليه علميا لأن المماثلة حينئذ لا تعنى انه الرأى النهائي للفقه الاسلامي ، بل قد يكون رأيا مرجوحا ، وقلما تجد

مسألة في جزئيات الفقه الاسلامي ليس فيها خلاف الا انه خلاف مرجعه الاجتهاد حسب الدليل المعول عليه .

ب ـ انهم يصطادون بكل جهد المتشابهات ، ويهملون الاشارة الى الاختلافات التي تصير محكا بين قيمة المتشابهات وقدرها .

وهذا عين الصواب فانك لو قارنت بين دساتير وقوانين أمم الأرض كلها لوجدت التماثل والتخالف فاذا كان التماثل حجة على التأثر فان التخالف أيضا ينبغي أن يكون حجة معاكسة .

ج ـ أنهم أهملوا الفرق العظيم الذي يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الاسلامي في تصور القانون وفي مصادره ، فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التي كانت راسخة ومنتشرة في العالم الذي فتحه العرب ، هذا العالم الذي قيل ان حضارة المسلمين مبنية عليه ، ومع ذلك فان هذه الأفكار والمؤسسات لم تنجح أن تنفذ في الفقه الاسلامي . وهذه مقولة صادقة ودقيقة ، فان الاسلام الفاتح كان يواجه حضارات متعددة المشارب مختلفة المصادر والأسس ، ولو لم يكن للاسلام ما يفوق هذه الحضارات في تصوره ومنهجه وأسسه لأصبح مسخا مشينا مرقعا من تلك الانماط المختلفة المتنافرة للحضارة . ولكن شيئا من ذلك لم يكن .

ولقد ضرب الاستاذ Nallino ثلاثة أمثلة تعزز دعواه .

أ ـ من المعروف ان البيع والشراء عند اليونانيين عقد فعلي Contract reel ولكن مذاهب الفقه الاسلامي اجمعت على أنه عقد لازم بالقول .

وليس هذا الاختلاف ناتجا عن ان المسلمين رجعوا الى القانون الروماني القديم ، ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول ، بل هذا مبني على آية من القرآن في قوله تعالى « الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » (١) .

---

(١) سورة النساء آية ٢٩ ، وهو يرد بهذا على أمثال Schacht الذي زعم أن مبدأ الايجاب والقبول والتراضي كان بتاثير القانون البابلي . راجع المنتقى من دراسات المستشرقين ٩٣/١ .

ب ـ لما استولى العرب في مدة قصيرة على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن العقاري Hypothèque شائعا شيوعا عظيما ، وكان قد دخل في قانون اليهود المنشاوي فسموه « أبو طيقي » ولم تستطع هذه المؤسسة أن تنفذ الى الاسلام الا في زماننا بسبب التشريع الأوربي .

جـ ـ لم تكن اجارات الأراضي للآجال الطويلة الأمد Emphytéotiques أقل ذيوعا في العالم المفتوح بأيدي المسلمين . ولكن مضت قرون عديدة حتى دخلت في الفقه الاسلامي (على أنها لم تقبلها جميع المذاهب) بسبب الشيوع للاوقاف والاقطاعات الحكومية.

هذه الأمثلة التي ساقها هذا المستشرق وغيرها كثير تشير الى ان للفقه الاسلامي استقلاليته في التصور التشريعي وفق مصادره وحده ، وتبقى هذه الاستقلالية حاكمة على ما يدخل الفقه الاسلامي في اى عصر من العصور وتحت أى تأثير من التأثيرات فان لم يعارض ذلك أسس الاسلام ومصادره فهو داخل في حيازة الفقه الاسلامي أساسا ، وان عارضه فهو رد كائنا ما كان .

وأخيرا يتناول دعواهم بأن الفقه الاسلامي عالة على القانون الروماني كعلم ، فقد زعم كثير من المستشرقين انه لا بد ان تكون هناك ترجمات عربية لكتب القانون الروماني ،مثل كتاب «بانديكت الروماني» من عهد جستنيان ، طالعها الفقهاء المسلمون فأخذوا منها الأحكام والأنظمة .

ويرد Nallino على هذا مبينا أن هذا مجرد زعم لم يثبت

حتى الآن ، بل يرى بطلانه قطعا من جهة التاريخ ، لأن البحوث والدراسات في الآداب الشرقية (من العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية) للعثور على العناصر التي ستفيد لاعادة نصوص القوانين الامبراطورية (الرومانية) التي تخيلها Bonfante ، لم تؤد حتى هذا اليوم ١٩٣٢ الا الى نتائج سلبية .

ثم ينبه هذا المستشرق الى بديهية غفل عنها الزاعمون وهي ان المتشابهات الكثيرة التي توجد في تدوين أحكام خاصة في أبواب خاصة هي لا بد منها ، مهما كان قانون قوم ذا ثقافة كبيرة . بل يرى ان واقع الكتابة والتصنيف الفقهي عند المسلمين يرد فكرة محاكاة القانون الروماني . فلو وضع المسلمون أمامهم كتب القانون الروماني ، لما فكروا أن يبعثروا مسائل المعادن والركاز والعبيد وملكية الأراضي في أبواب شتى لا يظن أهل القانون من الأوربيين أن يجدوها فيها أبدا . ولما وضعوا مسائل الربا في باب البيوع ، وهكذا كثير من المسائل التي وضعت في غير الوضع الذي يماثله في القانون الروماني والقوانين الأوربية عموما .

وبهذا القدر اليسير من الأدلة يتبين ان الفقه الاسلامي كان وما يزال مستقلا في مصادره التي تبنى عليها الأحكام ولم يكن للمصادر الأجنبية أدنى تأثير في عودة بعض مصادره فضلا عن كونها أحد مصادره (١) .

---

(١) راجع للتوسع ، المنتقى من دراسات المستشرقين للدكتور صلاح الدين المنجد فصل نظرات في علاقات الفقه الاسلامي بالقانون الروماني ، للمستشرق الايطالي الاستاذ Nallino ١/٤٣ وما بعدها .

M. Hamidulleh, Influence of Roman Law on Muslim Law.
ظهر في نشرة حيدر آباد أكاديمي . المجلد السادس ١٩٤٣

Bosquet, le Mystere de la formation et des origines du fiqh, (Revue Algérienne, Tunnisienne et Marocaine de la législation et de Juris-prudence, vol. 6 , pp. 81) Alger 1947.

والمدخل في الحقوق الرومانية للدكتور معروف الدواليبي . الفصل الثالث : الحقوق الرومانية واثرها في التشريع الاسلامي على رأي المستشرقين . دمشق ١٩٤٨ .

الخـــــاتمـــة

فـــــي

شهادات علماء الغرب لمكانـة الشريعه الاسلامية

شهادات علماء الغرب لمكانة الشريعة الاسلامية

ان المزاعم الكثيرة التي ساقها اولئك المغرضون من المستشرقين ليست مبنية على أسس علمية ومناقشة جادة للشريعة الاسلامية متمثلة في مصادرها التشريعية .

ولقد رأينا كيف تهاوت حججهم وآراؤهم لمجرد ضوء يسير سلط عليها ، ووزن علمي واحتكام الى نصوص الشريعة الاسلامية كان كفيلا لاسقاط دعاواهم .

واذا كان لتلك المزاعم في الماضي القريب والبعيد عقولا تؤثر عليها ومجالا تسرح فيه وتبث ما يحلو لها ، فان الأمر قد تغير في هذا العصر فلم يعد ذاك التأثير ، وتضيق مجال البث والانتشار بعدما اطلع المخلصون من المستشرقين على حقيقة الشريعة ومصادرها وعلى مبادئها ونظرياتها وبعدما بذل علماء المسلمين جهودهم في بيان سمو الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان ، وبعد ان طرحت الشريعة الاسلامية صفا صفا مع القوانين الوضعية في المؤتمرات القانونية الدولية واقرت تلك المؤتمرات تفوق الشريعة وسموها وصلاحيتها للتطبيق .

وهذه بعض شهادات أكبر علماء الغرب القانونيين وغيرهم : يقول الدكتور « ايزكو انساباتو » ان الشريعة الاسلامية تفوق في كثير من بحوثها الشرائع الأوربية ، بل هي التي تعطي للعالم أرسخ الشرائع ثباتا .

ويقول العلامة الاستاذ « شبيرل » عميد كلية الحقوق بجامعة « فينا » في مؤتمر الحقوق سنة ١٩٢٧م :

« ان البشرية لتفتخر بانتساب رجل كمحمد (صلى الله عليه وسلم) اليها ، اذ انه رغم أميته استطاع قبل بضعة عشر قرنا أن يأتي بتشريع سنكون نحن الأوربيين أسعد ما نكون ، لو وصلنا الى قمته بعد ألفي سنة » .

ويقول الدكتور « هوكنج » استاذ الفلسفة بجامعة هارفارد في كتابه « روح السياسية العالمية » .

« ان سبيل تقدم الدول الاسلامية ليس في اتخاذ الأساليب المفترضة التي تدعي ان الدين ليس له أن يقول شيئا عن حياة الفرد اليومية ، أو عن القانون والنظم السياسية ، وانما يجب أن يجد المرء في الدين مصدرا للنمو والتقدم .

قال : وأحيانا يتساءل البعض عما اذا كان نظام الاسلام يستطيع توليد أفكار جديدة واصدار أحكام مستقلة تتفق وما تتطلبه الحياة العصرية ؟

« والجواب على هذه المسألة هو ان في نظام الاسلام كل استعداد داخلي للنمو وأما من حيث قابليته للتطور فهو يفضل كثيرا من النظم والشرائع المماثلة .

والصعوبة لا تنشأ من انعدام وسائل النمو والنهضة في الشرع الاسلامي ، وانما في انعدام الميل الى استخدامه .

ويقول : واني اشعر أنني على حق حين أقرر أن الشريعة الاسلامية تحتوى بوفرة على المبادىء اللازمة للنهوض » .

ويقول : الفيلسوف والأديب العالمي الساخر المعروف « برنارد شو » : « أنني دائما احترم الدين الاسلامي غاية الاحترام لما فيه من القوة والحيوية فهو وحده الدين الذي يظهر لي أنه يملك « القوة المحولة » ويتمشى مع مصلحة البشر في كل زمان (١) .

ويقول المؤرخ الانجليزي « ويلز » في كتابه « ملامح تاريخ الانسانية » :

« ان أوربا مدينة للاسلام بالجانب الأكبر من قوانينها الادارية والتجارية » .

---

(١) من مقال في مجلة « ذي مسلم رفيو » مارس ١٩٣٣ نقلا عن مجلة « الحديقة » للسيد محب الدين الخطيب جزء ١١ ص ١٩٨ م . انظر شريعة الاسلام ٩٩ — للدكتور القرضاوي ، المكتب الاسلامي ١٣٩٣ — ١٩٧٣ بيروت .

أما المؤرخ الفرنسي « سيديو » فيؤكد : أن قانون نابليون منقول عن كتاب فقهي في مذهب الامام مالك هو شرح الدردير على متن خليل .

ويقول جيمس ميتشيز « لقد اتهم الاسلام في ذلك العصر بأنه خلو من التفكير الاقتصادي ، بل أتهم بالرجعية الرأسمالية ، وسر اتهامهم له الجهل بالاسلام ونظمه وروحه ورسالته وتعاليمه السمحة. لقد جاء الاسلام في كافة نظمه وتشريعاته دعوة تحريرية على الجمود والضعف والرجعية المادية والعقلية فهو توازن وتعادل . لقد جاء في نظامه الاقتصادي بقوانين تحقق التعاون بين الطبقات في ظل المحبة كما تكفل التطور الهادف ... » .

ويقول ماسينيون « يحتل الاسلام مكانا وسطا بين نظريات الرأسمالية والبرجوازية ونظريات البلشفية والشيوعية ، فالحياة الاقتصادية في الاسلام حياة تراحم وتعاون وتكافل ورحمة ، حياة انسانية لها مثلها العليا ، وتستمدها من رسالتها وعقيدتها بينما هي في النظرة الرأسمالية والشيوعية على السواء حياة صراع وتقاتل وسيطرة واستعباد ، صراع تحترق فيه وتفنى كافة القيم العليا لتبقى قيمة واحدة هي قيمة الرأسمال الفردي والجماعي وبذلك نجد الرأسمالية تنظر الى الانسان كسلعة وتنظر الشيوعية اليه كآلة مسخرة . وينظر الاسلام الى المادة كشيء مسخر لخدمة الانسان » .

ويقول جوستاف لوبون « ان العرب المسلمين هم سبب انتشار المدنية في بلاد أوربا » .

ويقول الشاعر الالماني جوته : « اذا كان هذا هو الاسلام فنحن جميعا ندين بالاسلام » (١) .

وعن خصوص السنة النبوية التي طعن فيها المغرضون من المستشرقين وطعنوا في طريقة اثبات الاحاديث وشككوا في سلامة هذه الطريقة ــ كما رأينا سابقا ــ يعترف المحققون المخلصون منهم

---

(١) الاسلام والرسول في نظر منصفي الغرب للشيخ احمد بن حجر عن السنة المفترى عليها ١٧ .

بدقة وسلامة طريقة علمائنا في جمع الاحاديث وطرق الاستدلال بها ، وهؤلاء من مثل باسوث سميث عضو كلية التثليث في أكسفورد وبرنارشو والدكتور سبرنكركان . وكلهم أعلن اعجابه بطريقة جمع الاحاديث النبوية والعلم الخاص بذلك عند المسلمين ، وهو علم الجرح والتعديل (١) ، يقول الكاتب العالمي الدكتور موريس يوكامي :

(وقد نشرت أول مجموعة للأحاديث في العشرات من السنين التي تلت مباشرة وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد كانت كمية الاحاديث التي جمعت في القرن الاول بعد وفاته محدودة . . .)

ويقول (لقد كانت معلومات هذا المصدر الثاني تعتمد على النقل الشفهي . لذلك كان الذين بادروا الى جمع هذه الاقوال والافعال في نصوص قد قاموا بتحقيقات تتسم دائما بالصعوبة ، ولهذا كان همهم الاول في عملهم العسير في مدوناتهم منصبا أولا على دقة الضبط لهذه المعلومات الخاصة بكل حادثة في حياة النبي ، وبكل قول من أقواله ، والتدليل على ذلك الاهتمام بالدقة والضبط لمجموعات الاحاديث المعتمدة فانهم قد نصوا على أسماء الذين نقلوا أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله . وذلك بالصعود في الاسناد الى الاول من أسرة النبي صلى الله عليه وسلم ومن صحابته الذين قد نقلوا هذه المعلومات مباشرة منه نفسه . وذلك بعد الكشف على حال الراوي في جميع سلسلة الرواية ، والابتعاد عن الرواة غير المشهود لهم بحسن السيرة وصدق الرواية ونحو ذلك من دلائل ضعف الراوي الموجبة لعدم الاعتماد على الحديث الذي روي عن طريقه . وهذا ما قد انفرد به علماء الاسلام في كل ما روى نبيهم صلى الله عليه وسلم » (٢) .

ومن شهادة المؤتمرات الدولية للقانون نشير الى بعضها في الآتي :

في مدينة لاهاي سنة ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م انعقد مؤتمر دولي

---

(١) حياة محمد للدكتور محمد هيكل ٦٧ .

(٢) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ٢٧٥ . انظر في ذلك السنة المفترى عليها ٢٠ .

للقانون المقارن دعى اليه الازهر الشريف ، فمثله فيه مندوبان من كبار العلماء ، حاضرا فيه عن « المسئولية المدنية والجنائية في الشريعة الاسلامية » وعن « استقلال الفقه الاسلامي ونفى كل صلة مزعومة بين الشريعة الاسلامية والقانون الروماني » .

وقد سجل المؤتمر على اثر ذلك قراره التاريخي الهام ، بالنسبة الى رجال التشريع الغربي وقد جاء فيه :

١ ــ اعتبار الشريعة الاسلامية مصدرا من مصادر التشريع العام .

٢ ــ وانها حية قابلة للتطور .

٣ ــ وانها شرع قائم بذاته ليس مأخوذا عن غيره .

وفي نفس المدينة ــ لاهاي ــ سنة ١٩٤٨ م انعقد مؤتمر المحامين الدولي الذي اشتركت فيه ٥٣ دولة (ثلاث وخمسون دولة) من انحاء العالم ، والذي ضم جمعا غفيرا من الاساتذة والمحامين اللامعين من مختلف الامم والاقطار .

اتخذ هذا المؤتمر ــ بناء على اقتراح من لجنة التشريع المقارن فيه ، وعطفا على ما كان قرره مؤتمر القانون المقارن السابق ذكره بشأن الشريعة الاسلامية ــ القرار التالي :

« نظرا لما في التشريع الاسلامي من مرونة وما له من شأن هام ، يجب على جمعية المحامين الدولية ، ان تتبنى الدراسة المقارنة لهذا التشريع ، وتشجع عليها » .

وفي سنة ١٩٥٠ م عقدت شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة مؤتمرا للبحث في الفقه الاسلامي في كلية الحقوق من جامعة باريس ، تحت اسم « اسبوع الفقه الاسلامي » ودعت اليه عددا كبيرا من اساتذة كليات الحقوق العربية وغير العربية وكليات الازهر الشريف ، ومن المحامين الفرنسيين والعرب وغيرهم من المستشرقين ، وقد اشترك فيه اربعة من مصر ، من الازهر ، واثنان من سوريا ، وقد دارت المحاضرات حول موضوعات فقهية خمسة ، عينها المجمع الدولي قبل عام (١) ووجهت الدعوة للمحاضرة فيها وهي:

---

(١) المدخل الفقهي للاستاذ مصطفى الزرقا ١/٢٤٥ وتاريخ التشريع الاسلامي للاساتذة : السايس والسبكي والبربري ٣٥٣ وشريعة الاسلام للدكتور القرضاوي ٩٩ .

١ ــ اثبات الملكية .

٢ ــ الاستملاك للمصلحة العامة .

٣ ــ المسئولية الجنائية .

٤ ــ تأثير المذاهب الاجتهادية بعضها في بعض .

٥ ــ نظرية الربا في الاسلام . .

وكانت المحاضرات كلها باللغة الفرنسية وخصص لكل موضوع يوم ، وعقب كل محاضرة كانت تفتح مناقشات مهمة مع المحاضر ، وبين المؤتمرين تطول أو تقصر بحسب الحاجة وتسجل خلاصتها .

وفي خلال بعض المناقشات وقف أحد الاعضاء ، وهو نقيب سابق للمحاماة في باريس قال :

« أنا لا أعرف كيف أوفق بين ما كان يحكى لنا عن جمود الفقه الاسلامي وعدم صلوحه اساسا تشريعيا يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور ، وبين ما نسمعه الان في المحاضرات ومناقشاتها ، مما يثبت خلاف ذلك تماما ، ببراهين النصوص والمبادىء » .

وفي الختام وضع المؤتمرون بالاجماع هذا التقرير :

« بناء على الفائدة المتحققة من المباحثات التي عرضت اثناء اسبوع الفقه الاسلامي وما جرى حولها من المناقشات التي تخلص منها بوضوح :

١ ــ ان مبادىء الفقه الاسلامي لها قيمة « حقوقية تشريعية » لا يمارى فيها .

٢ ــ ان اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ، ومن الاصول الحقوقية وهي مناط الاعجاب وبها يتمكن الفقه الاسلامي ان يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها .

بناء على ما تقدم يعلنون رغبتهم في أن يظل اسبوع الفقـــــه الاسلامي يتابع أعماله سنة فسنة ، ويكلفون مكتب المؤتمر وضع قائمة بالموضوعات التي اظهرت المناقشات ضرورة جعلها اساسا للبحث في الدورة القادمة .

ويأمل المؤتمرون ان تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الاسلامي يسهل الرجوع الى مؤلفات هذا الفقه ، فيكون موسوعة فقهية تعرض فيه المعلومات الحقوقية الاسلامية وفقا للاساليب الحديثة (١) » .

هذه الشهادات التي أصبحت من المعلوم للقاصي والداني، ووافق عليها كثير من المستشرقين المعاصرين اليوم ، تقضي على مزاعـــــم غير المنصفين من المستشرقين الذين كاد العداء للاسلام وشرعه ان يكون دأبا لهم وديدنا ، وخير من كشف عن هذه الطريقة المنحرفة في التفكير ذلك العالم الكبير ذائع الصيت الدكتور غوستاف لبون حين قال عن بني قومه محللا نفسيتهم .

« المرء عندنا ذو شخصيتين : الشخصية العصرية التي كونتها الدراسات الخاصة والبيئة الخلقية والثقافية ، والشخصية القديمة غير الشاعرة التي جمدت وتحجرت بفعل الاجداد ولم تكن ســـوى خلاصة لماض طويل .

والشخصية غير الشاعرة « العقل الباطن » هي التي تتكلم وحدها عندنا ، في الحقيقة ، وهي التي تملي علينا معتقدات متماثلة وآراء متشابهة ، وان اختلفت الاسماء ، وقد تكون مثل هذه الآراء حرة في الظاهر فقط ، بحيث تكون ، على غير حق ، محلا للاحترام .

والحق أن أتباع محمد ظلوا أشد ما عرفته أوربة من الأعداء ارهابا عدة قرون ، وكانت أوربة فضلا عن ارتعاد فرائصها فرقا منهم، كما في زمن شارل مارتل أو الحروب الصليبية أو بعد فتح القسطنطينية، تشعر بمذلة الخضوع لأفضلية حضارتهم ونفوذهم الذي لم تتحرر منه الا منذ زمن قريب .

---

(١) مقدمة المدخل الفقهي العام للدكتور مصطفى الزرقا .

وراجع فيما ذكرنا شريعة الاسلام ١٠١ للدكتور يوسف القرضاوي

وقد تراكمت اوهامنا الموروثة في الاسلام والمسلمين بتعاقب القرون ، فصارت جزءا من مزاجنا ، وتشبه هذه الأوهام المتأصلة التي اصبحت طبيعة ثانية فينا حقد اليهود الخفي العميق على النصارى .

واذا أضفنا الى اوهامنا الفاسدة الموروثة في المسلمين الزعم الباطل الآتي الذي زاد مع القرون بفعل ثقافتنا المدرسية البغيضة القائلة ان اليونان واللاتين هم وحدهم منبع العلوم والآداب في الزمن الماضي ، ادركنا السر في جحودنا العام لفضل العرب العظيم في تمدين أوربة .

ويتراءى لبعض الفضلاء أن من العار أن تكون أوربة مدينة في خروجها من دور التوحش للعرب الكافرين ، ولكن من الصعب أن يحجب مثل هذا العار الوهمي وجه الحقائق » (١) .

ولعل هذه الشهادات والاقرارات الفردية والجماعية بسمو الشريعة الاسلامية وصلاحيتها التي ادركها العلماء المنصفون تكون مؤشرا الى امكان دحر اولئك المغرضين من المستشرقين ، وبدء اسدال الستار على بحوثهم التي تطيش في ميزان البحث العلمي المجرد .

وستظل صفحة الفقه والتشريع الاسلامي صافية ناصعة ، لا يكدر صفوها تطاول زمرة من اولئك المستشرقين ، ممن تجردوا من الموضوعية والبحث العلمي الرصين ، وآثروا التعصب منطلقا لبحثهم، والكيد والطعن والتشويه أسلوب منهجهم . فمن كان هذا دابه فان الفشل حليفه لا محالة .

وكلما تعمق المحققون المنصفون في هذه الشريعة فسيدركون يقينا أنها المنهج الوحيد الفريد الذي يملك تحقيق مصالح الناس في معاشهم ومعادهم ، في دنياهم وآخرتهم ، لأنه المنهج الوحيد الذي يتجاوب وفطرة الانسان ، انه منهج الله تبارك وتعالى ((الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)) (٢) .

صدق الله العظيم .

---

(١) حضارة العرب ٥٩٨ للدكتور غوستاف لوبون . ترجمة عادل زعيتر ط عيسى البابي الحلبي ١٣٦٤ هـ ــ ١٩٤٥ م .

(٢) سورة الملك آية ١٤ .

قائمة المراجع العربية

مسلسل	الكتاب	المؤلف
١	التعريفات	للجرجاني
٢	أحكام القرآن	للامام احمد بن علي الرازي الجصاص ـ الطبعة العثمانية ١٣٢٥ استامبول .
٣	ارشاد الفحول	للامام محمد بن علي الشوكاني ـ مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٦ ـ ١٩٣٧ بمصر .
٤	اسباب نزول القرآن	لابي الحسن علي بن احمد الواحدي تحقيق احمد صقر الطبعة الاولى ـ دار الكتاب الجديد ١٣٨٩ ـ ١٩٦٩ بمصر .
٥	السنة المفترى عليها	للاستاذ سالم البهنساوي ـ دار البحوث العلمية ـ الطبعة الاولى ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ الكويت .
٦	السنة ومكانتها في التشريع	للدكتور مصطفى السباعي ـ الطبعة الثانية ـ المكتب الاسلامي ١٣٨٩ ـ ١٩٧٨ دمشق .
٧	السنة قبل التدوين	للاستاذ محمد عجاج الخطيب .
٨	الشفاء	لقاضي عياض ـ طبع الهند .
٩	أصول الفقه	للشيخ عبدالوهاب خلاف ـ الطبعة التاسعة ـ دار القلم ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ الكويت .
١٠	أصول الفقه	الشيخ محمد ابو زهرة ـ طبع دار الفكر العربي بمصر .
١١	اصول الفقه	للدكتور حسين حامد حسان ـ طبع دار النهضة العربية ١٩٧٠ بمصر .

مسلسل	الكتاب	المؤلف
١٢	أصول السرخسي	للامام شمس الدين السرخسي ـ تحقيق أبو الوفا الافغاني طبع دار الكتاب العربي ١٣٧٢ بمصر .
١٣	أصول الفقه	للاستاذ محمد المظفر ـ الطبعة الثالثة ـ طبع دار النعمان ١٣٩٠ ـ ١٩٧٩ النجف .
١٤	أعلام الموقعين	للامام ابن قيم الجوزية ـ الطبعة الثانية ـ طبع دار السعادة ١٩٧٤ ـ ١٩٥٥ بمصر .
١٥	اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان	للامام ابن قيم الجوزية ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر
١٦	أفعال الرسول ودلالتها على الاحكام الشرعية	للدكتور محمد الاشقر ـ الطبعة الاولى مكتبة المنار ـ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ الكويت .
١٧	الاصول العامة للفقه المقارن	للاستاذ محمد تقي الحكيم ـ الطبعة الاولى دار الاندلس ١٩٦٣ بيروت .
١٨	الاحكام في أصول الاحكام	للامام سيف الدين الامدي .
١٩	الاعتصام	للامام موسى بن محمد الشاطبي ـ المطبعة التجارية ـ بمصر .
٢٠	الاسلام والحضارة	للاستاذ محمد كرد علي
٢١	الرسالة	للامام محمد بن ادريس الشافعي ـ تحقيق أحمد شاكر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨ ـ ١٩٤٠ بمصر

مسلسل	الكتاب	المؤلف
٢٢	العقيدة والشريعة في الاسلام	جرلد تسيهر ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتاب العربي بمصر
٢٣	المدخل الى مذهب الامام أحمد	للامام المقدسي
٢٤	المنخول من تعليقات الأصول	للامام محمد الغزالي ـ تحقيق الدكتور حسن هيتو ـ مطبعة دار الفكر ـ بيروت .
ـ	المستشرقون	نجيب العقيقي ـ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ـ الطبعة الثالثة . الاسلامي
٢٥	المصلحة في التشريع الاسلامي	للدكتور مصطفى زيد ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر العربي ١٣٨٤ ـ ١٩٦٤ بمصر .
٢٦	المنار وشروحه	للامام ابن ملك ـ مطبعة دار سعادة ١٣١٥ استامبول .
٢٧	المدخل الفقهي	للدكتور مصطفى السباعي .
٢٨	المستصفى	للامام محمد بن محمد الغزالي ـ الطبعة الاميرية ١٣٢٢ بمصر .
٢٩	المسودة	لثلاثة من آل تيمية ـ مطبعة المدني بمصر .
٣٠	الوجيز في أصول الفقه	للدكتور عبد الكريم زيدان ـ الطبعة الخامسة ـ مطبعة سلمان الاعظمي ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ بغداد .
٣١	النسخ في القرآن الكريم	للدكتور مصطفى زيد ـ الطبعة الاولى ـ مطبعة المدني ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣ بمصر .

مسلسل	الكتاب	المؤلف
٣٢	تاريخ التشريع	للاساتذة : السايس والسبكي والبربري .
٣٣	تدريب الراوي	للامام السيوطي ـ تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتب الحديثة ١٢٨٥ ـ ١٩٦٦ مصر .
٣٤	تدريب الراوي وقواعد الحديث	للشيخ ظفر احمد التهانوي ـ تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو غدة ـ الطبعة الثانية ـ دار القلم ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢ بيروت .
٣٥	تفسير القرآن العظيم	للامام ابن كثير ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر
٣٦	تقييد العلم	للحافظ احمد بن علي الخطيب البغدادي ـ تحقيق الاستاذ يوسف العشي ـ الطبعة الثانية ـ دار احياء السنة النبوية١٩٧٤ سوريا.
٣٧	جامع بيان العلم	للامام يوسف بن عبد البر القرطبي ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة العاصمة ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨ بمصر .
٣٨	حاشية البناني على جمع الجوامع	لابن السبكي ـ المطبعة التجارية بمصر .
٣٩	حاشية الشرح الصغير	للامام احمد الدردير ـ طبع دار المعارف بمصر .
٤٠	دفاع عن العقيدة والشريعةضد مطاعن المستشرقين	للشيخ محمد الغزالي ـ دار الكتب الحديثة ـ الطبعة الثانية ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣ بمصر .

مسلسل	الكتاب	المؤلف
٤١	روضة الناظر	للامام المقدسي
٤٢	شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول	للامام شهاب الدين القرافي ـ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ بمصر .
٤٣	شرح التلويح على التوضيح	للامام صدر الشريعة ـ الطبعة الاولى ـ المطبعة الخيرية بمصر .
٤٤	شريعة الاسلام	للدكتور يوسف القرضاوي ـ المكتب الاسلامي ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ بيروت .
٤٥	صحيح مسلم	شرح الامام النووي ـ المطبعة المصرية بمصر .
٤٦	صحيح الجامع الصغير	للشيخ محمد ناصر الدين الالباني طبع المكتب الاسلامي ، بيروت .
٤٧	ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية	للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ مطبعة العلم ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧ دمشق .
٤٨	علوم الحديث ومصطلحه	للدكتور صبحي الصالح ـ الطبعة الرابعة ـ دار العلم للملايين ١٣٨٥ ـ ١٩٦٦ بيروت .
٤٩	قواعد الاحكام	للامام العز بن عبد السلام ـ طبع دار الشروق ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨ بمصر
٥٠	كشف الاسرار	للامام البزدوي ـ طبع الاوفست ٣٩٤ ـ ١٩٧٤ بيروت .

مسلسل	الكتاب	المؤلف
٥١	مختصر المنتهي الاصولي	للامام ابن الحاجب مع شروحه ــ الطبعة الاولى ــ المطبعة الاميرية ١٣١٦ بمصر .
٥٢	منهاج الوصول	للامام ناصر الدين البيضاوي ــ مطبعة السعادة ١٩٥١ بمصر .
٥٣	نظرية العرف	للدكتور عبد العزيز الخياط ــ طبع وزارة الاوقاف ١٣٩٧ ــ ١٩٧٧ الاردن .
٥٤	نهاية السول	للامام الاسنوي بشرح الشيخ محمد ابو النور زهير ــ مطبعة دار التأليف بمصر .
٥٥	نهاية السول	للامام الاسنوي بتعليق الشيخ محمد نجيب المطيعي ــ المطبعة السلفية ١٣٤٣ بمصر .

قائمة المراجع المترجمة

١ ـ اصول الفقه — يوسف شاخت ـ ترجمة ابراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان ـ طبع دار الكتاب اللبناني 1981 بيروت .

٢ ـ الاتجاهات الحديثة في الاسلام — هـ . ا . جيب ـ الطبعة الاولى ١٩٦١ بيروت .

٣ ـ المنتقى من دراسات المستشرقين — جمعه الدكتور صلاح الدين المنجد ـ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٥٥ بمصر .

٤ ـ حضارة العرب — للدكتور غوستاف لوبون ـ ترجمة الاستاذ عادل زعيتر ـ طبع عيسى البابي الحلبي ١٣٦٤ ـ ١٩٤٥ بمصر .

٥ ـ مذاهب التفسير الاسلامي — جولد تسيهر ـ ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ـ مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤ ـ ١٩٥٥ بمصر .

٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية — لمجموعة من العلماء ـ ترجمة محمد ثابت الفندي ومحمد الشنتناوي وابراهيم زكي خورشيد وعبدالحميد يونس ـ طبع طهران ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م .

قائمة المراجع الاجنبية

1) Josepn Schacht C.E. Bosworth the legacy of Islam Oxford University Press 1979.

2) The Muslim World, Book Review, Autumn 1980/ 1400 A 4 Vol. 1. No. 2 Issn 0260–3063.

3) Joseph Schacht. The Origins of Muhammadan Jurisprudence: London 1979.

4) David Pearl. A Text Book on Muslim Law, 1979, Croom Helm Ltd.
2 lost John s Road, London, SW II.

5) Law Reform in the Muslim World, University of London, the Athlon Press 1970.

6) Edward W. Said. Orientalism. London. Redwood Bur. Limited 1980.

الفهـــــرس

الموضـــــوع	الصفحة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة
الخاتمـــة	٢٣٦
شـهادات علماء الغرب لمكانة الشريعة الاسلامية	٢٣٧
قائمة المراجع العربية	٢٤٥
قائمة المراجع المترجمة	٢٥١
قائمة المراجع الأجنبية	٢٥٢
الفهـــرس	٢٥٣